



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



## A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

## Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

## À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>



The first part of the paper discusses the importance of the research and the objectives of the study. It then proceeds to a literature review, followed by a description of the methodology used. The results of the study are presented in the next section, followed by a discussion of the findings and their implications. The paper concludes with a summary of the main points and suggestions for further research.

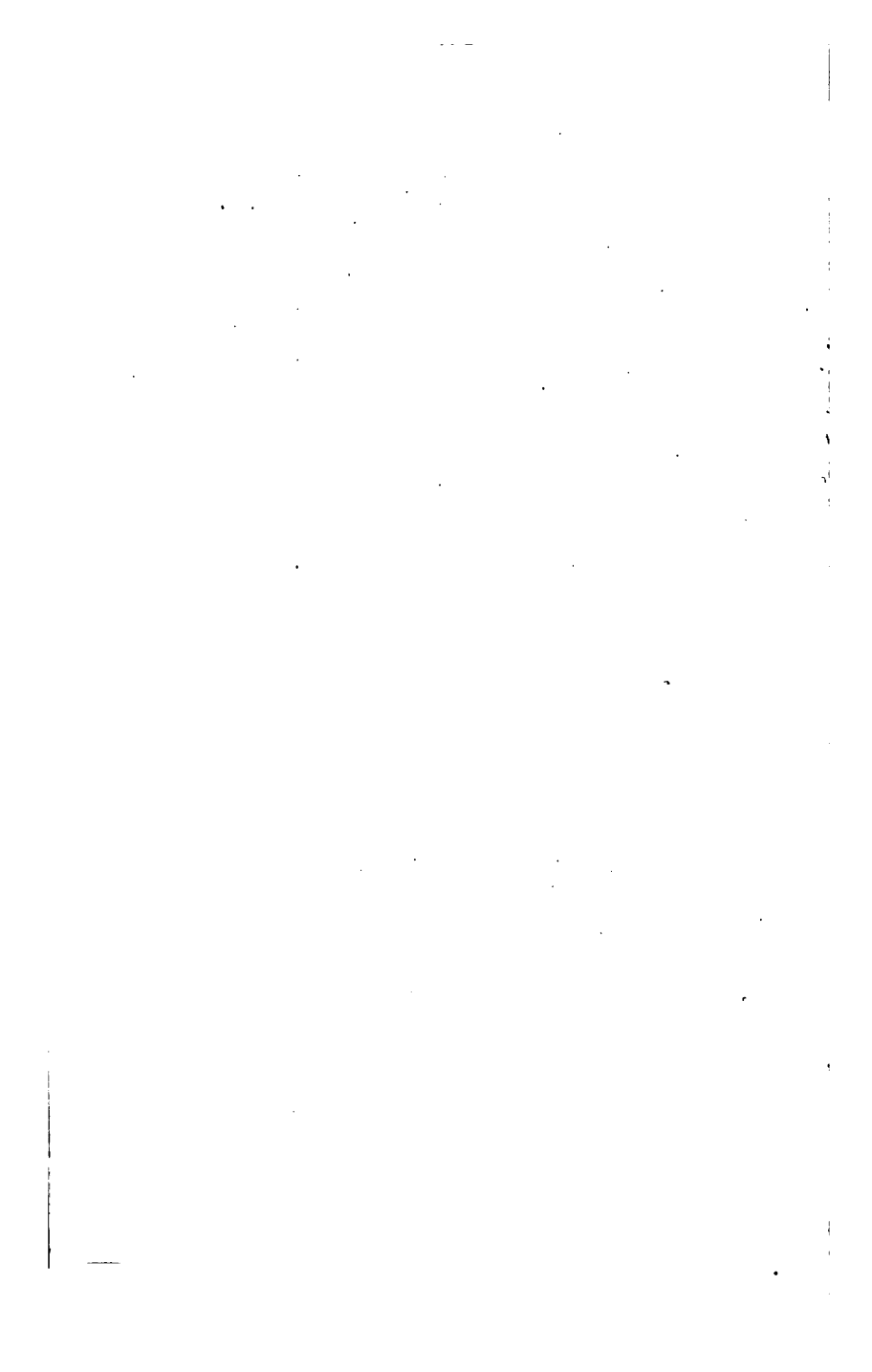
The research was conducted in a systematic and rigorous manner, following the principles of good research practice. The data collected was analyzed using appropriate statistical methods, and the results were presented in a clear and concise manner. The findings of the study are discussed in detail, and their implications for practice and policy are explored. The paper concludes with a summary of the main points and suggestions for further research.

The research was conducted in a systematic and rigorous manner, following the principles of good research practice. The data collected was analyzed using appropriate statistical methods, and the results were presented in a clear and concise manner. The findings of the study are discussed in detail, and their implications for practice and policy are explored. The paper concludes with a summary of the main points and suggestions for further research.





BT  
160  
, M33  
1865



80.

# THÉODICÉE

ÉTUDES

SUR DIEU, LA CRÉATION ET LA PROVIDENCE

I



*2ème*

# THÉODICÉE

ÉTUDES

## SUR DIEU

### LA CRÉATION ET LA PROVIDENCE

PAR

AMÉDÉE DE MARGERIE

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE NANCY

---

TOME PREMIER

DEUXIÈME ÉDITION



PARIS

LIBRAIRIE ACADEMIQUE

DIDIER ET C<sup>ie</sup>, LIBRAIRES-ÉDITEURS

35, QUAI DES AUGUSTINS, 35

1865

Tous droits réservés.

*7, 11, 15, 19, 23, 27, 31, 35, 39, 43, 47, 51, 55, 59, 63, 67, 71, 75, 79, 83, 87, 91, 95, 99, 103, 107, 111, 115, 119, 123, 127, 131, 135, 139, 143, 147, 151, 155, 159, 163, 167, 171, 175, 179, 183, 187, 191, 195, 199, 203, 207, 211, 215, 219, 223, 227, 231, 235, 239, 243, 247, 251, 255, 259, 263, 267, 271, 275, 279, 283, 287, 291, 295, 299, 303, 307, 311, 315, 319, 323, 327, 331, 335, 339, 343, 347, 351, 355, 359, 363, 367, 371, 375, 379, 383, 387, 391, 395, 399, 403, 407, 411, 415, 419, 423, 427, 431, 435, 439, 443, 447, 451, 455, 459, 463, 467, 471, 475, 479, 483, 487, 491, 495, 499, 503, 507, 511, 515, 519, 523, 527, 531, 535, 539, 543, 547, 551, 555, 559, 563, 567, 571, 575, 579, 583, 587, 591, 595, 599, 603, 607, 611, 615, 619, 623, 627, 631, 635, 639, 643, 647, 651, 655, 659, 663, 667, 671, 675, 679, 683, 687, 691, 695, 699, 703, 707, 711, 715, 719, 723, 727, 731, 735, 739, 743, 747, 751, 755, 759, 763, 767, 771, 775, 779, 783, 787, 791, 795, 799, 803, 807, 811, 815, 819, 823, 827, 831, 835, 839, 843, 847, 851, 855, 859, 863, 867, 871, 875, 879, 883, 887, 891, 895, 899, 903, 907, 911, 915, 919, 923, 927, 931, 935, 939, 943, 947, 951, 955, 959, 963, 967, 971, 975, 979, 983, 987, 991, 995, 999, 1003, 1007, 1011, 1015, 1019, 1023, 1027, 1031, 1035, 1039, 1043, 1047, 1051, 1055, 1059, 1063, 1067, 1071, 1075, 1079, 1083, 1087, 1091, 1095, 1099, 1103, 1107, 1111, 1115, 1119, 1123, 1127, 1131, 1135, 1139, 1143, 1147, 1151, 1155, 1159, 1163, 1167, 1171, 1175, 1179, 1183, 1187, 1191, 1195, 1199, 1203, 1207, 1211, 1215, 1219, 1223, 1227, 1231, 1235, 1239, 1243, 1247, 1251, 1255, 1259, 1263, 1267, 1271, 1275, 1279, 1283, 1287, 1291, 1295, 1299, 1303, 1307, 1311, 1315, 1319, 1323, 1327, 1331, 1335, 1339, 1343, 1347, 1351, 1355, 1359, 1363, 1367, 1371, 1375, 1379, 1383, 1387, 1391, 1395, 1399, 1403, 1407, 1411, 1415, 1419, 1423, 1427, 1431, 1435, 1439, 1443, 1447, 1451, 1455, 1459, 1463, 1467, 1471, 1475, 1479, 1483, 1487, 1491, 1495, 1499, 1503, 1507, 1511, 1515, 1519, 1523, 1527, 1531, 1535, 1539, 1543, 1547, 1551, 1555, 1559, 1563, 1567, 1571, 1575, 1579, 1583, 1587, 1591, 1595, 1599, 1603, 1607, 1611, 1615, 1619, 1623, 1627, 1631, 1635, 1639, 1643, 1647, 1651, 1655, 1659, 1663, 1667, 1671, 1675, 1679, 1683, 1687, 1691, 1695, 1699, 1703, 1707, 1711, 1715, 1719, 1723, 1727, 1731, 1735, 1739, 1743, 1747, 1751, 1755, 1759, 1763, 1767, 1771, 1775, 1779, 1783, 1787, 1791, 1795, 1799, 1803, 1807, 1811, 1815, 1819, 1823, 1827, 1831, 1835, 1839, 1843, 1847, 1851, 1855, 1859, 1863, 1867, 1871, 1875, 1879, 1883, 1887, 1891, 1895, 1899, 1903, 1907, 1911, 1915, 1919, 1923, 1927, 1931, 1935, 1939, 1943, 1947, 1951, 1955, 1959, 1963, 1967, 1971, 1975, 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1999, 2003, 2007, 2011, 2015, 2019, 2023, 2027, 2031, 2035, 2039, 2043, 2047, 2051, 2055, 2059, 2063, 2067, 2071, 2075, 2079, 2083, 2087, 2091, 2095, 2099, 2103, 2107, 2111, 2115, 2119, 2123, 2127, 2131, 2135, 2139, 2143, 2147, 2151, 2155, 2159, 2163, 2167, 2171, 2175, 2179, 2183, 2187, 2191, 2195, 2199, 2203, 2207, 2211, 2215, 2219, 2223, 2227, 2231, 2235, 2239, 2243, 2247, 2251, 2255, 2259, 2263, 2267, 2271, 2275, 2279, 2283, 2287, 2291, 2295, 2299, 2303, 2307, 2311, 2315, 2319, 2323, 2327, 2331, 2335, 2339, 2343, 2347, 2351, 2355, 2359, 2363, 2367, 2371, 2375, 2379, 2383, 2387, 2391, 2395, 2399, 2403, 2407, 2411, 2415, 2419, 2423, 2427, 2431, 2435, 2439, 2443, 2447, 2451, 2455, 2459, 2463, 2467, 2471, 2475, 2479, 2483, 2487, 2491, 2495, 2499, 2503, 2507, 2511, 2515, 2519, 2523, 2527, 2531, 2535, 2539, 2543, 2547, 2551, 2555, 2559, 2563, 2567, 2571, 2575, 2579, 2583, 2587, 2591, 2595, 2599, 2603, 2607, 2611, 2615, 2619, 2623, 2627, 2631, 2635, 2639, 2643, 2647, 2651, 2655, 2659, 2663, 2667, 2671, 2675, 2679, 2683, 2687, 2691, 2695, 2699, 2703, 2707, 2711, 2715, 2719, 2723, 2727, 2731, 2735, 2739, 2743, 2747, 2751, 2755, 2759, 2763, 2767, 2771, 2775, 2779, 2783, 2787, 2791, 2795, 2799, 2803, 2807, 2811, 2815, 2819, 2823, 2827, 2831, 2835, 2839, 2843, 2847, 2851, 2855, 2859, 2863, 2867, 2871, 2875, 2879, 2883, 2887, 2891, 2895, 2899, 2903, 2907, 2911, 2915, 2919, 2923, 2927, 2931, 2935, 2939, 2943, 2947, 2951, 2955, 2959, 2963, 2967, 2971, 2975, 2979, 2983, 2987, 2991, 2995, 2999, 3003, 3007, 3011, 3015, 3019, 3023, 3027, 3031, 3035, 3039, 3043, 3047, 3051, 3055, 3059, 3063, 3067, 3071, 3075, 3079, 3083, 3087, 3091, 3095, 3099, 3103, 3107, 3111, 3115, 3119, 3123, 3127, 3131, 3135, 3139, 3143, 3147, 3151, 3155, 3159, 3163, 3167, 3171, 3175, 3179, 3183, 3187, 3191, 3195, 3199, 3203, 3207, 3211, 3215, 3219, 3223, 3227, 3231, 3235, 3239, 3243, 3247, 3251, 3255, 3259, 3263, 3267, 3271, 3275, 3279, 3283, 3287, 3291, 3295, 3299, 3303, 3307, 3311, 3315, 3319, 3323, 3327, 3331, 3335, 3339, 3343, 3347, 3351, 3355, 3359, 3363, 3367, 3371, 3375, 3379, 3383, 3387, 3391, 3395, 3399, 3403, 3407, 3411, 3415, 3419, 3423, 3427, 3431, 3435, 3439, 3443, 3447, 3451, 3455, 3459, 3463, 3467, 3471, 3475, 3479, 3483, 3487, 3491, 3495, 3499, 3503, 3507, 3511, 3515, 3519, 3523, 3527, 3531, 3535, 3539, 3543, 3547, 3551, 3555, 3559, 3563, 3567, 3571, 3575, 3579, 3583, 3587, 3591, 3595, 3599, 3603, 3607, 3611, 3615, 3619, 3623, 3627, 3631, 3635, 3639, 3643, 3647, 3651, 3655, 3659, 3663, 3667, 3671, 3675, 3679, 3683, 3687, 3691, 3695, 3699, 3703, 3707, 3711, 3715, 3719, 3723, 3727, 3731, 3735, 3739, 3743, 3747, 3751, 3755, 3759, 3763, 3767, 3771, 3775, 3779, 3783, 3787, 3791, 3795, 3799, 3803, 3807, 3811, 3815, 3819, 3823, 3827, 3831, 3835, 3839, 3843, 3847, 3851, 3855, 3859, 3863, 3867, 3871, 3875, 3879, 3883, 3887, 3891, 3895, 3899, 3903, 3907, 3911, 3915, 3919, 3923, 3927, 3931, 3935, 3939, 3943, 3947, 3951, 3955, 3959, 3963, 3967, 3971, 3975, 3979, 3983, 3987, 3991, 3995, 3999, 4003, 4007, 4011, 4015, 4019, 4023, 4027, 4031, 4035, 4039, 4043, 4047, 4051, 4055, 4059, 4063, 4067, 4071, 4075, 4079, 4083, 4087, 4091, 4095, 4099, 4103, 4107, 4111, 4115, 4119, 4123, 4127, 4131, 4135, 4139, 4143, 4147, 4151, 4155, 4159, 4163, 4167, 4171, 4175, 4179, 4183, 4187, 4191, 4195, 4199, 4203, 4207, 4211, 4215, 4219, 4223, 4227, 4231, 4235, 4239, 4243, 4247, 4251, 4255, 4259, 4263, 4267, 4271, 4275, 4279, 4283, 4287, 4291, 4295, 4299, 4303, 4307, 4311, 4315, 4319, 4323, 4327, 4331, 4335, 4339, 4343, 4347, 4351, 4355, 4359, 4363, 4367, 4371, 4375, 4379, 4383, 4387, 4391, 4395, 4399, 4403, 4407, 4411, 4415, 4419, 4423, 4427, 4431, 4435, 4439, 4443, 4447, 4451, 4455, 4459, 4463, 4467, 4471, 4475, 4479, 4483, 4487, 4491, 4495, 4499, 4503, 4507, 4511, 4515, 4519, 4523, 4527, 4531, 4535, 4539, 4543, 4547, 4551, 4555, 4559, 4563, 4567, 4571, 4575, 4579, 4583, 4587, 4591, 4595, 4599, 4603, 4607, 4611, 4615, 4619, 4623, 4627, 4631, 4635, 4639, 4643, 4647, 4651, 4655, 4659, 4663, 4667, 4671, 4675, 4679, 4683, 4687, 4691, 4695, 4699, 4703, 4707, 4711, 4715, 4719, 4723, 4727, 4731, 4735, 4739, 4743, 4747, 4751, 4755, 4759, 4763, 4767, 4771, 4775, 4779, 4783, 4787, 4791, 4795, 4799, 4803, 4807, 4811, 4815, 4819, 4823, 4827, 4831, 4835, 4839, 4843, 4847, 4851, 4855, 4859, 4863, 4867, 4871, 4875, 4879, 4883, 4887, 4891, 4895, 4899, 4903, 4907, 4911, 4915, 4919, 4923, 4927, 4931, 4935, 4939, 4943, 4947, 4951, 4955, 4959, 4963, 4967, 4971, 4975, 4979, 4983, 4987, 4991, 4995, 4999, 5003, 5007, 5011, 5015, 5019, 5023, 5027, 5031, 5035, 5039, 5043, 5047, 5051, 5055, 5059, 5063, 5067, 5071, 5075, 5079, 5083, 5087, 5091, 5095, 5099, 5103, 5107, 5111, 5115, 5119, 5123, 5127, 5131, 5135, 5139, 5143, 5147, 5151, 5155, 5159, 5163, 5167, 5171, 5175, 5179, 5183, 5187, 5191, 5195, 5199, 5203, 5207, 5211, 5215, 5219, 5223, 5227, 5231, 5235, 5239, 5243, 5247, 5251, 5255, 5259, 5263, 5267, 5271, 5275, 5279, 5283, 5287, 5291, 5295, 5299, 5303, 5307, 5311, 5315, 5319, 5323, 5327, 5331, 5335, 5339, 5343, 5347, 5351, 5355, 5359, 5363, 5367, 5371, 5375, 5379, 5383, 5387, 5391, 5395, 5399, 5403, 5407, 5411, 5415, 5419, 5423, 5427, 5431, 5435, 5439, 5443, 5447, 5451, 5455, 5459, 5463, 5467, 5471, 5475, 5479, 5483, 5487, 5491, 5495, 5499, 5503, 5507, 5511, 5515, 5519, 5523, 5527, 5531, 5535, 5539, 5543, 5547, 5551, 5555, 5559, 5563, 5567, 5571, 5575, 5579, 5583, 5587, 5591, 5595, 5599, 5603, 5607, 5611, 5615, 5619, 5623, 5627, 5631, 5635, 5639, 5643, 5647, 5651, 5655, 5659, 5663, 5667, 5671, 5675, 5679, 5683, 5687, 5691, 5695, 5699, 5703, 5707, 5711, 5715, 5719, 5723, 5727, 5731, 5735, 5739, 5743, 5747, 5751, 5755, 5759, 5763, 5767, 5771, 5775, 5779, 5783, 5787, 5791, 5795, 5799, 5803, 5807, 5811, 5815, 5819, 5823, 5827, 5831, 5835, 5839, 5843, 5847, 5851, 5855, 5859, 5863, 5867, 5871, 5875, 5879, 5883, 5887, 5891, 5895, 5899, 5903, 5907, 5911, 5915, 5919, 5923, 5927, 5931, 5935, 5939, 5943, 5947, 5951, 5955, 5959, 5963, 5967, 5971, 5975, 5979, 5983, 5987, 5991, 5995, 5999, 6003, 6007, 6011, 6015, 6019, 6023, 6027, 6031, 6035, 6039, 6043, 6047, 6051, 6055, 6059, 6063, 6067, 6071, 6075, 6079, 6083, 6087, 6091, 6095, 6099, 6103, 6107, 6111, 6115, 6119, 6123, 6127, 6131, 6135, 6139, 6143, 6147, 6151, 6155, 6159, 6163, 6167, 6171, 6175, 6179, 6183, 6187, 6191, 6195, 6199, 6203, 6207, 6211, 6215, 6219, 6223, 6227, 6231, 6235, 6239, 6243, 6247, 6251, 6255, 6259, 6263, 6267, 6271, 6275, 6279, 6283, 6287, 6291, 6295, 6299, 6303, 6307, 6311, 6315, 6319, 6323, 6327, 6331, 6335, 6339, 6343, 6347, 6351, 6355, 6359, 6363, 6367, 6371, 6375, 6379, 6383, 6387, 6391, 6395, 6399, 6403, 6407, 6411, 6415, 6419, 6423, 6427, 6431, 6435, 6439, 6443, 6447, 6451, 6455, 6459, 6463, 6467, 6471, 6475, 6479, 6483, 6487, 6491, 6495, 6499, 6503, 6507, 6511, 6515, 6519, 6523, 6527, 6531, 6535, 6539, 6543, 6547, 6551, 6555, 6559, 6563, 6567, 6571, 6575, 6579, 6583, 6587, 6591, 6595, 6599, 6603, 6607, 6611, 6615, 6619, 6623, 6627, 6631, 6635, 6639, 6643, 6647, 6651, 6655, 6659, 6663, 6667, 6671, 6675, 6679, 6683, 6687, 6691, 6695, 6699, 6703, 6707, 6711, 6715, 6719, 6723, 6727, 6731, 6735, 6739, 6743, 6747, 6751, 6755, 6759, 6763, 6767, 6771, 6775, 6779, 6783, 6787, 6791, 6795, 6799, 6803, 6807, 6811, 6815, 6819, 6823, 6827, 6831, 6835, 6839, 6843, 6847, 6851, 6855, 6859, 6863, 6867, 6871, 6875, 6879, 6883, 6887, 6891, 6895, 6899, 6903, 6907, 6911, 6915, 6919, 6923, 6927, 6931, 6935, 6939, 6943, 6947, 6951, 6955, 6959, 6963, 6967, 6971, 6975, 6979, 6983, 6987, 6991, 6995, 6999, 7003, 7007, 7011, 7015, 7019, 7023, 7027, 7031, 7035, 7039, 7043, 7047, 7051, 7055, 7059, 7063, 7067, 7071, 7075, 7079, 7083, 7087, 7091, 7095, 7099, 7103, 7107, 7111, 7115, 7119, 7123, 7127, 7131, 7135, 7139, 7143, 7147, 7151, 7155, 7159, 7163, 7167, 7171, 7175, 7179, 7183, 7187, 7191, 7195, 7199, 7203, 7207, 7211, 7215, 7219, 7223, 7227, 7231, 7235, 7239, 7243, 7247, 7251, 7255, 7259, 7263, 7267, 7271, 7275, 7279, 7283, 7287, 7291, 7295, 7299, 7303, 7307, 7311, 7315, 7319, 7323, 7327, 7331, 7335, 7339, 7343, 7347, 7351, 7355, 7359, 7363, 7367, 7371, 7375, 7379, 7383, 7387, 7391, 7395, 7399, 7403, 7407, 7411, 7415, 7419, 7423, 7427, 7431, 7435, 7439, 7443, 7447, 7451, 7455, 7459, 7463, 7467, 7471, 7475, 7479, 7483, 7487, 7491, 7495, 7499, 7503, 7507, 7511, 7515, 7519, 7523, 7527, 7531, 7535, 7539, 7543, 7547, 7551, 7555, 7559, 7563, 7567, 7571, 7575, 7579, 7583, 7587, 7591, 7595, 7599, 7603, 7607, 7611, 7615, 7619, 7623, 7627, 7631, 7635, 7639, 7643, 7647, 7651, 7655, 7659, 7663, 7667, 7671, 7675, 7679, 7683, 7687, 7691, 7695, 7699, 7703, 7707, 7711, 7715, 7719, 7723, 7727, 7731, 7735, 7739, 7743, 7747, 7751, 7755, 7759, 7763, 7767, 7771, 7775, 7779, 7783, 7787, 7791, 7795, 7799, 7803, 7807, 7811, 7815, 7819, 7823, 7827, 7831, 7835, 7839, 7843, 7847, 7851, 7855, 7859, 7863, 7867, 7871, 7875, 7879, 7883, 7887, 7891, 7895, 7899, 7903, 7907, 7911, 7915, 7919, 7923, 7927, 7931, 7935, 7939, 7943, 7947, 7951,*

Handwritten text, possibly a signature or name, appearing in the center of the page.

Small, faint handwritten text or markings located in the bottom left corner of the page.

# THÉODICÉE

Vignaud  
5-15-29  
2 vols.

ÉTUDES

SUR DIEU, LA CRÉATION ET LA PROVIDENCE

---

## INTRODUCTION

---

### PREMIÈRE PARTIE

#### LA PHILOSOPHIE NÉGATIVE

Objet et occasion de l'ouvrage. Renaissance de l'athéisme. — Double alternative entre la philosophie et la sophistique, entre le rationalisme et le christianisme. — Sur quel terrain et à quelles conditions l'alliance est possible entre la philosophie chrétienne et le spiritualisme séparé.

Principales variétés de la philosophie négative : 1° le scepticisme subjectif ; 2° le positivisme ; 3° le panthéisme. — Influence et péril croissant de ces doctrines.

J'écris ce livre pour faire mon devoir de philosophe spiritualiste et chrétien en concourant, selon ma mesure, à la défense des grandes vérités sur lesquelles reposent tout l'ordre religieux et tout l'ordre moral.

Sans doute, ces vérités ont une importance éternelle et souveraine qui ne dépend point de l'état des esprits à telle ou telle époque et sur tel ou tel point du globe. Dans les âges même les plus croyants et les plus païsi-



bles, l'étude de la théodicée ou, pour parler un langage plus exact, de la théologie naturelle, est toujours le plus noble exercice de la raison, le couronnement de la philosophie et de toute l'éducation intellectuelle, la meilleure préparation à l'enseignement raisonné de la vérité religieuse. Mais cette étude à laquelle les plus grands esprits de tous les temps ont consacré le principal effort de leur pensée, des considérations plus actuelles et plus pressantes nous l'imposent aujourd'hui comme un impérieux devoir. La philosophie en effet n'habite pas tellement la région sereine des vérités éternelles qu'elle ait le droit d'ignorer les faits qui se produisent dans la sphère mobile des opinions humaines. Elle est tenue de vivre de la vie de son temps, non pour en subir les entraînements et en partager les erreurs, mais pour savoir quelles vérités importantes sont ou plus délaissées par l'indifférence publique, ou plus menacées par la fausse science des sophistes. Et quand un ensemble de symptômes fidèlement observés lui a montré de quel côté est le péril, elle n'a plus à choisir son terrain. Là où se produit l'attaque, là aussi doit se préparer la résistance ; et c'est ainsi que, pour être efficacement au service de la vérité, elle doit, en un certain sens, se tenir aux ordres de l'erreur, comme la médecine se tient aux ordres de la maladie, les flambeaux aux ordres de la nuit, et le gouvernail aux ordres de la tempête.

Or, si nous suivons, dans cette pensée, les déviations les plus considérables de la raison contemporaine, un

fait menaçant, pressenti et signalé depuis plusieurs années par les sages, contesté trop longtemps par un optimisme à courte vue, trop éclatant aujourd'hui pour qu'on puisse sans aveuglement le nier ou le négliger encore, nous indiquera le poste où nous devons combattre. Ce fait c'est la renaissance de l'athéisme, de l'athéisme sous toutes les formes, sous tous les déguisements, sous toutes les armures, sous tous les noms excepté son nom propre qu'il faut lui rendre et que nous lui rendrons.

Naguère encore l'alternative n'était, ce semble, qu'entre le christianisme et une philosophie rationaliste qui, du moins, croyait à Dieu et à la vie future, c'est-à-dire entre la vérité complète et la vérité diminuée ; et c'est ainsi que j'ai eu moi-même occasion de la poser publiquement il y a dix ans à peine. « Partout, » disais-je, « dans la politique et la législation, dans l'art et la « littérature, dans la science et dans l'histoire, sous « mille aspects divers, la même question se dégage et « domine ; à savoir, s'il convient que l'humanité re- « noue avec le christianisme, ou si elle doit entrepren- « dre de se chercher une nouvelle destinée et de se « frayer des chemins inconnus, en dehors des voies « qu'elle a suivies pendant dix-sept siècles avec quel- « que profit sans doute et quelque gloire. Et cette « question elle-même n'est que la forme actuelle et « vivante du grand problème que toute philosophie « rencontre à son début : à savoir, si l'homme trouve « dans son intelligence assez de lumière et dans sa

« volonté assez d'énergie pour connaître sa fin et l'atteindre par son effort isolé, ou bien si, pour savoir ce que nous sommes et devenir ce que nous devons être, nous avons besoin qu'un principe supérieur à l'humanité nous fortifie et nous éclaire <sup>1</sup>. »

Aujourd'hui le problème, il est vrai, demeure au fond le même ; mais il est posé d'une façon nouvelle, et l'alternative offerte au choix des générations qui, en ce moment, naissent à la vie de la pensée est devenue plus redoutable et plus radicale encore. Il s'agit de savoir si nous garderons la foi en Dieu, et l'espérance de l'immortalité, et tout l'ordre moral que cette foi soutient et que cette espérance protège, ou si l'humanité doit, au nom du progrès de la raison, renoncer à tout cela comme à la dernière superstition de son enfance.

J'insiste sur ce caractère récent et actuel de la crise morale que nous traversons.

Certes, il y aura toujours lieu de décider, en fin de compte, si nous serons ou si nous ne serons pas chrétiens ; car entre le christianisme *qui seul*, suivant un mot célèbre, *possède le Dieu vivant* et les doctrines radicalement négatives qui suppriment même le Dieu de la raison, le terrain devient chaque jour plus étroit et la position plus difficile à tenir pour la philosophie qui veut rester spiritualiste sans devenir franchement et

<sup>1</sup> Voir Appendice, n° 1 ; *De l'histoire de la philosophie chrétienne*.

<sup>2</sup> M. Guizot, *Méditations et études morales*, Préface.

pleinement religieuse. C'est pourquoi celle-ci voit se réduire de plus en plus la petite armée de ses fidèles. Quelques-uns d'entre eux montent jusqu'à la pleine lumière de la vérité chrétienne. D'autres s'enfoncent dans la nuit de la sophistique. D'autres enfin, peut-être le plus grand nombre, mêlent aux saines doctrines qu'ils conservent de dangereuses hérésies philosophiques qui faussent la notion de Dieu et font la partie belle au scepticisme ou au panthéisme. Les uns et les autres confirment par une expérience qui se développe sous nos yeux les graves réflexions que saint Thomas, au treizième siècle, semble avoir écrites à l'adresse des rationalistes du dix-neuvième. Il leur disait que, pour la raison livrée à elle-même, les vérités les mieux démontrées restent souvent douteuses, soit qu'on n'ait point saisi la force de la démonstration, soit qu'on ait cédé au découragement en voyant les maîtres de la science si peu d'accord entre eux dans leurs doctrines. Il ajoutait que souvent aussi l'esprit humain, trompé par des raisonnements sophistiques, laisse de funestes erreurs se glisser chez lui sous les livrées de la vérité. Il concluait enfin que la foi rend à la science un incomparable service en la sauvant de ses propres illusions et de ses propres égarements, et qu'ainsi la philosophie trouve tout à gagner à rester ou à redevenir chrétienne<sup>1</sup>. Nous concluons comme saint

<sup>1</sup> *Investigationi rationis humanæ plerumque falsitas admiscetur propter debilitatem intellectus nostri in judicando. Et ideo, si illa veritas divinorum intelligibilium ad quam rationis inquisitio pertingere potest solummodo rationi inquirenda relinqueretur, apud multos in dubita-*

Thomas ; nous trouverons plus d'une occasion de faire voir qu'en se séparant du christianisme, la raison se sépare aussi d'elle-même et ne sait plus garder intégralement les vérités qu'elle a pouvoir et mission d'établir ; et nous espérons bien ne pas terminer ces études sans avoir fait comprendre à nos lecteurs spiritualistes que leur foi philosophique restera très-fragile, très-mêlée d'hésitations pénibles et de graves méprises tant qu'ils ne l'auront point placée sous la sauvegarde de la foi religieuse. Dès à présent, nous recommandons aux méditations des rationalistes qui croient en Dieu ce fait considérable : que toutes les conquêtes de la sophistique se font dans leurs rangs et nullement dans les nôtres. — Ne serait-ce pas que leur philosophie, systématiquement séparée du christianisme, a peu d'efficacité pour enraciner profondément dans les âmes les grands dogmes moraux qu'elle fait profession de défendre ?

Nous n'avons donc rien à retirer de ce que nous avons dit à une autre époque ; et les phénomènes inquiétants qui, depuis lors, se sont produits avec une intensité

tionem remanerent ea quæ sunt verissime demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant, et præcipue cum videant a diversis qui sapientes dicuntur diversa doceri. Inter multa etiam vera quæ demonstrantur immiscetur aliquando aliquid falsum quod non demonstratur, sed aliqua probabili vel sophistica ratione asseritur, quæ interdum demonstratio reputatur. Et ideo oportuit per viam fidei, fixa certitudine, ipsam veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi. Salubriter ergo divina providit clementia ut ea etiam quæ ratio investigare potest, fide tenenda præciperet, ut sic omnes de facili possent divinæ cognitionis participes esse, et absque dubitatione et errore.

Saint Thomas, *Summa contra gentes*, lib. I, cap. iv.

croissante nous montrent plus désirable et plus urgent que jamais le rétablissement de l'alliance entre la raison philosophique et la raison chrétienne. Nous restons convaincu que cette féconde et honorable alliance est la seule solution acceptable de la crise ; et nous croyons qu'elle serait pour notre siècle le point de départ d'un magnifique progrès dans toutes les voies de la science. Mais si nous voulons qu'elle soit possible, il faut que la sophistique, c'est-à-dire la doctrine de la négation, la science qui emploie la raison à se détruire elle-même soit arrêtée, refoulée et vaincue ; il faut que ses représentants soient, comme Cicéron le disait d'Épicure, définitivement rayés de la liste des philosophes ; il faut que, dans le monde des idées, le parti de l'ordre, c'est-à-dire le parti de Dieu, triomphe absolument du parti du désordre, c'est-à-dire de l'athéisme. Or, dans cette lutte où la raison combat pour son domaine total et pour son existence même, quiconque croit à un Dieu unique, infini et parfait, à un Créateur libre du monde des esprits et du monde des corps, à une Providence souverainement sage et bonne, à un législateur suprême de l'univers moral, à un infailible rémunérateur des actions humaines, en un mot quiconque croit au vrai Dieu est du parti de l'ordre contre le parti du désordre. Sur ce terrain qu'il faut absolument défendre parce que, lui manquant, il n'en reste plus aucun autre, l'alliance que nous souhaitons est toute faite. D'une part, ceux des spiritualistes qui, dans la question des rapports de la foi et de la raison, se montrent nos plus décidés ad-

versaires savent bien qu'historiquement, cette idée du vrai Dieu, telle que je viens de l'esquisser et telle qu'ils la défendent, a été ou constituée, ou restituée dans sa plénitude par le christianisme. Leur Dieu n'est pas le Dieu de Platon, qui n'a point créé le monde, ni le Dieu d'Aristote, qui ne le connaît pas ; c'est le Dieu de saint Augustin et de saint Thomas, de Descartes et de Bossuet ; c'est le nôtre ; et sans doute ils ne nous contestent pas le droit de combattre pour lui à leurs côtés. Et nous, tout en les plaignant d'un divorce qui les appauvrit et les paralyse, tout en nous étonnant douloureusement de leur attitude dédaigneuse ou hostile envers une religion qui, après tout, les a faits ce qu'ils sont, nous les félicitons d'avoir du moins conservé une partie de la vérité, et nous leur tendons cordialement la main comme à des adversaires de la veille, du lendemain peut-être, mais aujourd'hui comme à de loyaux alliés dans une cause commune. Nous les supplions seulement d'être résolus à suivre leur raison jusqu'au bout, dût-elle les conduire au christianisme. Nous les exhortons à se tenir en défiance contre le sentiment très-déraisonnable qui est le principe moral du rationalisme, je veux dire contre cet orgueil anti-philosophique qui, insurgé d'avance contre toute autorité, pose en axiome cette absurdité pure : *que Dieu ne peut pas parler aux hommes*, ou cette autre non moins énorme : *que l'esprit humain n'est pas tenu de croire à la parole divine*. Nous leur rappelons enfin que leurs objections contre l'ordre surnaturel, contre la révélation et contre

le miracle, contre la prière et contre la grâce sont précisément, et terme pour terme, celles du panthéisme et de l'athéisme contre les vérités philosophiques qu'ils veulent conserver, contre la personnalité et la liberté de Dieu, contre la création, contre la Providence. Et nous les avertissons en conséquence qu'ils doivent ou cesser d'opposer au Dieu de la foi ces objections qui se retournent contre eux, ou renoncer à les combattre quand on les oppose au Dieu de la raison.

Et maintenant, puisque, par la nécessité des temps, ces études de théodicée ne seront pas seulement une exposition, mais une lutte, la plus juste et la plus sainte des luttes défensives, il convient de nommer les adversaires contre lesquels nous aurons à maintenir ces vérités divines qui sont le domaine propre de la raison. J'essayerai d'en faire le compte en caractérisant chacun d'eux par quelques traits qui, dès à présent, les rendent reconnaissables. La fidélité de ces esquisses aura pour juges tous ceux qui suivent avec quelque attention le mouvement des idées contemporaines.

Je ne rangerai point parmi nos adversaires les hommes qui ne donnent aux questions religieuses ni une minute de leur temps, ni un regard de leur esprit, ni un mouvement de leur cœur. Leur état intellectuel est assurément fort misérable, et peut-être vaut-il mieux penser très-mal sur les grands problèmes de la vie et de



la destinée que de vivre au hasard, comme si ces problèmes n'existaient pas. Leur nombre est grand aussi, et je crois volontiers que le bruit et le succès des doctrines négatives ne contribue pas peu à l'accroître. Ils en recueillent l'écho, ils en respirent l'atmosphère, et ils s'en font de mauvais prétextes pour s'enfoncer dans leur indifférence : à quoi bon, semblent-ils dire, nous occuper de Dieu et de l'âme, puisqu'il n'est pas bien sûr que Dieu et l'âme existent ? Mais, au fond, ils ne nient rien, parce qu'ils ne pensent rien ; les plaisirs et les affaires ont étouffé leur raison ; la vie extérieure a tué en eux la vie intérieure. Encore une fois, je ne vois point en eux des adversaires à combattre ; je vois des léthargiques à éveiller, des morts à faire revivre. Il ne s'agit pas de convaincre leur esprit, mais de secouer leur âme ; il faut les prêcher et non les réfuter.

Il en est tout autrement des sceptiques. Ici, quel que soit le peu d'affinité réciproque de l'esprit allemand et de l'esprit français, l'influence germanique (que nous retrouverons encore ailleurs) est aisément reconnaissable. Peu de nous ont lu *la Critique de la raison pure* ; de ceux qui l'ont lue, peu l'ont comprise, et j'ose à peine me ranger moi-même dans ce petit nombre d'élus. Et cependant la forme Kantienne est bien la forme principale du scepticisme moderne. Qu'est-ce donc que la forme Kantienne du scepticisme ? C'est la forme subjective. — Et qu'est-ce que la forme subjective ? Je vais essayer de le dire en français.

Kant analyse les idées de l'intelligence humaine avec une pénétration et une sincérité auxquelles il faut rendre justice. A l'étroite et superficielle psychologie du sensualisme il substitue une psychologie tout autrement profonde qui nous montre, à chacun des degrés de la connaissance, un élément rationnel s'ajoutant aux données sensibles. Il prouve que, même dans l'ordre des vérités contingentes, l'expérience ne fournit que la *matière* de la science, le phénomène variable et passager, et que cette matière a besoin de recevoir sa *forme* de quelque idée suprasensible ou de quelque principe *à priori*. Il met en pleine lumière le caractère universel et nécessaire des axiomes de la raison, lesquels s'imposent à l'esprit par leur propre évidence, et ne sont nullement, comme on l'enseignait à l'école de Locke et de Condillac, des généralisations empiriques. Enfin, il montre toute la série des idées rationnelles aboutissant à l'idée de Dieu, de Dieu conçu comme cause nécessaire des êtres contingents. Kant a donc remis la raison en possession du domaine que le dix-huitième siècle tout entier lui contestait avec un aveuglement passionné ; et sa psychologie va, ce semble, nous conduire tout droit à une métaphysique et à une théodicée hautement dogmatiques.

C'est tout le contraire. Suivant Kant, il n'y a point de métaphysique, et du moins dans l'ordre spéculatif, point de théodicée. Nous n'avons eu que l'analyse de la raison ; nous allons en avoir la critique, et la voici en deux mots. La raison, il est vrai, nous fournit des idées

et des vérités nécessaires ; mais ces idées et ces vérités ont le malheur d'être *subjectives*. — Qu'est-ce à dire *subjectives* ? C'est-à-dire telles qu'elles sont purement relatives à notre constitution intellectuelle, telles encore qu'il nous est absolument impossible de savoir si ces idées répondent à un objet *réellement réel* et si ces vérités sont *vraiment vraies*, telles enfin que, peut-être, des intelligences jetées dans un autre moule et habitant une autre planète verraient et affirmeraient précisément le contraire de ce que nous voyons et affirmons. Par exemple (et l'on reconnaîtra sans peine que je ne choisis pas l'exemple au hasard), il y a dans notre raison une idée de Dieu, un mouvement irrésistible qui nous fait chercher la cause du monde hors du monde, et cela par une application très-simple du principe de causalité, lequel est un principe nécessaire. Subjectivement, tout cela est vrai et légitime. Objectivement, tout cela n'a nulle valeur. L'idée de Dieu est une idée naturelle et innée de notre esprit ; mais est-ce l'idée de quelque chose, ou est-ce une idée sans objet ? Nous n'en savons quoi que ce soit. Le principe de causalité est une loi de notre raison ; mais est-ce une loi des êtres ? Nous n'en savons pas davantage. N'essayez pas de fléchir Kant en lui apportant une démonstration péremptoire de l'existence de Dieu. Sa distinction est toujours là ; il vous dira que, subjectivement, votre démonstration est très-bonne, mais qu'objectivement, elle ne vaut rien du tout ; et il vous le fera bien voir, non en la réfutant, mais en lui opposant une autre démonstration qui, selon lui, prouve, sub-

jectivement avec la même force, objectivement avec la même faiblesse, que Dieu n'existe pas.

Ainsi le terme fatal où la raison vient aboutir dès qu'elle dépasse la sphère des phénomènes, c'est la contradiction, ou, comme dit Kant, *l'antinomie*, le parfait équilibre du pour et du contre. Et la conclusion qui en ressort c'est qu'il faut renoncer à des recherches qui ne peuvent amener aucun résultat, et supprimer la question de Dieu puisqu'elle doit éternellement rester sans réponse. Comme je ne fais pas encore l'histoire de la philosophie critique, je n'ai en ce moment ni à la réfuter, ni à raconter par quelle honorable inconséquence et par quels ingénieux sophismes son fondateur essaye de rendre aux idées de la raison, dans l'ordre pratique, la portée objective qu'il leur a enlevée dans l'ordre spéculatif. Mais ce que j'ai dit suffit pour caractériser la situation intellectuelle où un tel système place tous ceux qui l'acceptent. Pratiquement, elle équivaut à l'athéisme, car elle nous amène à penser et à vivre comme si l'idée de Dieu était étrangère à notre esprit. Spéculativement, elle est pire encore; car le penseur qu'un usage pervers de sa raison amène à nier Dieu, continue du moins de croire à la raison et à sa puissance pour atteindre le vrai; il peut donc n'être point inaccessible à la réfutation des erreurs qui l'abusent et à la démonstration des vérités qu'il conteste. Mais le disciple de Kant a fermé d'avance son esprit aux démonstrations les plus éclatantes. Quand vous aurez mis à nu les sophismes qui se cachent sous ses antinomies apparentes, il avouera que

vous avez la raison pour vous ; mais qu'importe ? Ne l'a-t-il pas, comme il croit, frappée d'impuissance en lui refusant toute valeur dès qu'elle veut appliquer aux réalités du dehors des principes qui ne sont que la loi subjective de son développement intérieur ?

Or, ce doute mortel qui est l'essence de la philosophie critique, l'esprit de notre temps en a profondément ressenti les atteintes ; et de là vient que la maladie du scepticisme est, de nos jours, plus grave et plus difficile à guérir qu'elle ne le fut aux siècles passés. On ne doute plus, comme Parménide et Berkeley, de l'existence des choses matérielles, doute peu contagieux et dont le ridicule a toujours fait justice ; nous aimons trop les réalités de la vie présente pour ne pas y croire. On a moins de zèle qu'il y a cent ans à fouiller les coins reculés du monde pour y déterrer quelque peuplade sans Dieu, qui démente l'unanimité des instincts religieux du genre humain ; pressentiment profond ou superstition vaine, on avoue que ces instincts existent, et que la raison de l'homme est ainsi faite. Mais on n'a plus foi à la raison ; si l'on s'en sert dans les limites du sensible, c'est qu'on ne peut pas faire autrement ; au delà, ses principes les plus évidents ne sont plus que des formes de l'organisation humaine, ses démonstrations les plus décisives que des constructions idéales qui n'atteignent point la réalité des choses. Tel est, hélas ! pour beaucoup d'esprits, le terme de la réflexion philosophique. Les uns se résignent à ces tristes conclusions avec une étrange sérénité qui les envoie bientôt grossir la foule

indifférente. D'autres, qui du moins tiennent encore à la vérité par le regret de ne la pouvoir saisir, les subissent avec inquiétude, angoisse intérieure. Chez tous elles se traduisent dans les sentiments, dans le langage, et, s'ils écrivent, dans les écrits, par un air de découragement réfléchi qui semble dire à tous les croyants, à ceux de la philosophie comme à ceux de la religion : « Vous êtes jeunes et ne voyez pas au fond des choses ; vous êtes poètes, et vous avez ce bonheur de vous enchanter de vos propres rêves. Si jamais vous atteignez la maturité de la pensée, vous verrez l'illusion du dogmatisme tomber avec toutes les autres. » — Qu'on calcule les ravages que peut faire la contagion de cet accent et de cette attitude en des âmes disposées d'avance au scepticisme par tant de causes morales, par l'air qu'elles ont respiré, par la mollesse des mœurs, par l'absence de convictions vigoureuses, et qu'on dise si, de ce côté, j'ai surfait le péril.

Nous compterons donc parmi les principaux adversaires de toute vérité métaphysique et religieuse la philosophie critique, dégagée par l'esprit français de son enveloppe épineuse, et réduite à sa quintessence, qui est le scepticisme pur et radical. J'hésiterais beaucoup à faire le même honneur à la philosophie dite positive, s'il fallait classer les fausses doctrines d'après leur valeur intrinsèque. Dans le positivisme, — c'est lui-même qui, pour se nommer, a imposé ce barbarisme à notre langue, — je ne vois qu'une résur-

rection très-audacieuse, mais très-peu originale, du plus vulgaire sensualisme, rehaussée par une teinte de mysticité humanitaire et par la risible entreprise de fonder une religion sans Dieu. Cependant, si une telle doctrine, cent fois vaincue sur tous les champs de bataille de la philosophie, cent fois repoussée par le sens commun et par le sens moral de l'humanité, était redevenue une puissance ; — si elle exprimait un esprit qui gagne partout du terrain, dans le monde philosophique par ses formules tranchantes et par sa prétention d'expliquer en trois mots l'histoire passée, présente et future du genre humain ; dans le monde scientifique par l'idolâtrie intolérante qu'elle professe pour l'expérience à l'exclusion de la raison ; dans les classes populaires par les transformations sociales qu'elle leur promet, sans parler des facilités morales qu'elle leur donne ; — si tout cela était vrai (et tout cela est vrai), il faudrait bien, malgré quelque répugnance, compter avec elle.

Disons donc, sans discuter et sans nous indigner, ce que c'est que le positivisme.

L'humanité, selon le fondateur de cette doctrine, traverse trois phases : la phase théologique, la phase métaphysique, la phase positive où nous allons entrer décidément au premier jour et qui sera la dernière. Les temps théologiques sont ceux des religions, longue enfance du genre humain, âge par lequel il faut nécessairement passer, mais dont il faut, tôt ou tard, s'éloigner sans retour. Fétichisme, poly-

théisme, monothéisme, c'est par ces évolutions successives, toutes légitimes à leur place dans l'histoire, que passe l'idée théologique, c'est-à-dire l'idée d'une force surnaturelle qui domine le monde et entre en commerce avec l'homme. Les religions ayant fait leur temps, le règne de la métaphysique commence, disputé d'abord, puis souverain, puis enfin déclinant. Ce qui caractérise ce second âge, c'est l'effort de l'esprit humain pour saisir l'absolu par delà l'expérience; d'où l'on voit que, sauf la différence des procédés, la métaphysique, même la métaphysique athée de Lucrèce ou du baron d'Holbach, est encore une théologie. Par une de ces illusions du premier âge qui se prolongent dans la jeunesse sous une forme nouvelle, l'esprit humain, dans sa phase métaphysique, croit encore à la possibilité d'atteindre « une « notion dernière qui explique universellement les « choses. Dans ce domaine de la spéculation, il poursuit « sans fin ses propres créations, il renouvelle incessamment les combinaisons des données qu'il se fournit « lui-même; et trompé par les fausses apparences d'un « horizon qu'il croit sans bornes, heureux de manier « à son gré des éléments dociles, il abandonne le continu, le fini, le relatif, comme on dit dans le langage « de l'école, c'est-à-dire la réalité des choses telle qu'elle « se présente. Il ne croit pas même qu'elle puisse « fournir une base à la science; et c'est toujours dans « la considération des choses absolues qu'il cherche « son système...<sup>1</sup> » Enfin commence la phase,—non,

<sup>1</sup> Littré, *Conservation, révolution et positivisme*, p. 37.



ne disons pas *la phase* puisqu'elle est finale et doit durer toujours; — enfin commence *l'ère* positive. Arrivé à sa maturité, l'esprit humain se résigne à s'enfermer strictement dans l'expérience, dans l'étude des phénomènes et de leurs lois; il renonce définitivement à poursuivre, soit par la voie théologique, soit par la voie métaphysique, la vaine et stérile recherche de l'absolu; il biffe l'idée de Dieu, comme on biffe un titre de roman quand on forme une bibliothèque sérieuse; et avec l'idée de Dieu, l'idée de la vie future. Car il s'est convaincu, premièrement, que « nulle part, ni dans l'histoire, ni dans la nature, « il n'y a de place pour l'intervention des dieux d'aucune « théologie<sup>1</sup>; » secondement, que « l'opinion de la perpétuité des individus après la mort ne s'est pas « trouvée vraie, puisque la science n'a pu constater un « fait quelconque de vie après la mort<sup>2</sup>. » Enfin pour affirmer solennellement qu'il abandonne une recherche oiseuse, bonne pour l'enfance de l'humanité, indigne de son âge adulte, en d'autres termes qu'il en a fini avec Dieu, l'esprit humain mettra quelque chose à sa place, *l'humanité*, « existence à la fois idéale et réelle, « qui, sans voile et sans symbole, pourra cependant « toucher les cœurs, illuminer les esprits et commander « tous les services<sup>3</sup>; » et ce sera l'âge d'or.

Voici donc une doctrine qui n'est pas même l'athéisme d'autrefois, puisque, selon elle, l'athée qui discutait

<sup>1</sup> Littré, *Conservation, révolution et positivisme*, p. 122.

<sup>2</sup> *Id.*, *ib.*, p. 123.

<sup>3</sup> *Id.*, *ib.*, p. 123.

sur l'origine et la cause du monde était encore un théologien et ne s'était pas affranchi de toute métaphysique. Nous avons devant nous une abdication complète, ce n'est pas assez, une suppression dédaigneuse de la raison ; et cette suppression est donnée comme le dernier mot de la science et la loi de l'avenir ; et cette conception de la vie humaine est acceptée comme la formule du progrès ! Ceci ne mérite-t-il pas qu'on y pense, et les adversaires de la psychologie sensualiste sont-ils trop sévères lorsqu'ils la présentent comme un germe d'où l'athéisme doit inévitablement sortir ?

Il me reste, à signaler un troisième ennemi, le panthéisme.

Il y a eu, dans tous les temps, des religions et des philosophies panthéistes. Le panthéisme est le fond même des croyances indiennes ; il se cache sous la brillante efflorescence du polythéisme hellénique ; dans l'antiquité, il revendique comme s'inspirant de son esprit le stoïcisme et le néoplatonisme ; le moyen âge orthodoxe l'a connu et combattu dans Averroès ; le quinzième et le seizième siècles l'ont vu reparaitre avec la renaissance ; et Spinoza, au dix-septième, lui a donné sa forme la plus rigoureuse. Il est l'écueil où donnent toute théologie et toute métaphysique qui, repoussant ou ignorant le dogme de la création, ne veulent pas non plus, et à bon droit, de l'hypothèse dualiste. Il peut co-exister dans les âmes avec un sentiment profond du divin, et il attire, comme un abîme, presque tous les

mystiques intempérants. Le monde à leurs yeux n'est plus qu'une ombre et une vaine apparence ; et ils disent, mais dans un sens métaphysique très-faux, le mot que Bossuet répète, après l'Écriture sainte, dans un sens moral excellent : *Dieu est tout*. Le malheur est que, si Dieu est tout métaphysiquement et à la lettre, réciproquement aussi tout est Dieu ou du moins tout est divin ; et de là la série des contradictions énormes auxquelles le panthéisme ne peut échapper : à savoir que les choses contingentes sont nécessaires ; que le fini fait partie de l'être infini ; que, les crimes des hommes n'étant au fond que des actes de Dieu, il faut ou faire Dieu criminel, ou tenir pour innocentes les actions que la conscience flétrit, et proclamer l'identité du bien et du mal. Telles sont, entre beaucoup d'autres, les antinomies non plus apparentes, mais réelles et nécessaires, du panthéisme ; et dès à présent on voit bien qu'il ruine l'ordre moral et qu'il fausse la notion de Dieu jusqu'à la détruire.

Comment l'Hégélianisme, qui est sa grande forme contemporaine, s'accommode-t-il de ces contradictions si souvent signalées ? C'est ici qu'il faut se donner le spectacle du plus étrange renversement de la raison que jamais système philosophique ait offert.

Hégel sait qu'il y a contradiction, contradiction au premier chef, contradiction dans les termes, à dire que le fini est infini, que le contingent est nécessaire, que le parfait est imparfait, que le mal est le bien. Il reconnaît que ces contradictions sont le fond même du panthéisme ; et cependant il est panthéiste. — Quoi donc ?

Il dit que le fini est infini? Il le dit. — Que le contingent est nécessaire? Il le dit. — Que le parfait est imparfait? Il le dit. — Que le mal est le bien? Il le dit. Il dit tout cela à la fois en une même proposition. Le néant est la même chose que l'être : *Das Nichts ist dasselbe was das Sein ist.* — Mais il n'a pas le sens commun? Il n'a pas le sens commun. — Et sait-il qu'il n'a pas le sens commun? Il le sait, et il le dit, et il en est bien aise; et c'est précisément en cela qu'il fait consister la nouveauté, la grandeur et la beauté de son système. A ses yeux, le sens commun est l'ennemi naturel de la philosophie; celle-ci affirme ce que nie celui-là, et nie ce qu'il affirme. Mais du sens commun naît la logique vulgaire, la logique fondée sur le principe de contradiction, lequel consiste à dire que les contradictoires s'excluent, qu'une chose ne peut pas, en même temps et sous un même rapport, être et ne pas être, qu'il faut *qu'une porte soit ouverte ou fermée*. La première démarche de la vraie philosophie sera donc de transformer la logique, et de proclamer résolument l'identité des contradictoires. La logique nouvelle une fois admise, toutes les difficultés du panthéisme disparaissent, et un syllogisme qu'on veut bien emprunter à la logique ancienne montre qu'il est la vérité même :

**Majeure** : La contradiction est le fond même du panthéisme.

**Mineure** : Or la contradiction est la vérité même.

**Conclusion** : Donc le panthéisme est la vérité même. C'est là, comme dit Platon, un début magnifique et

tout à fait insultant pour l'espèce humaine<sup>1</sup>. Nous sommes en présence non plus d'un petit sophiste honteux tel qu'en produisaient les anciennes écoles, cherchant à insinuer l'absurde par des artifices de pensée et de langage qui en atténuent les contradictions, mais d'un grand sophiste de la nouvelle manière qui dévoile hardiment la contradiction comme s'il voulait l'exposer au mépris public, et qui, après l'avoir démasquée et regardée en face, l'embrasse et lui dit : Tu es la vérité.

Telle logique, telle métaphysique; et j'avoue qu'il faut une certaine patience pour écouter jusqu'au bout. Mais ce spectacle a sa leçon, la leçon de l'ilote ivre au jeune Spartiate. — L'idée donc passe dans l'esprit par trois états, trois *moments*, suivant le terme sacramental : l'affirmation, qui est la *thèse*; la négation, qui est l'*anti-thèse*; l'identité de l'affirmation et de la négation, qui est la *synthèse*, — le blanc, le noir, l'identité du blanc et du noir. Il en est de même dans l'ordre des réalités. A la source et à la racine de toutes choses, il y a l'*être*, l'être pur, l'être absolu, l'être parfait, Dieu; c'est la *thèse* assurément très-rassurante et très-orthodoxe. *L'être même*, dit Hegel avec la Bible, *c'est la définition métaphysique de Dieu*. — Mais prenez garde, voici l'*anti-thèse* : l'être pur, c'est le néant; penser à l'être en soi, c'est penser au néant. Remarquons bien, avec un récent critique<sup>2</sup>, qu'Hegel ne nie pas que l'être et le néant, ce qui est et ce qui n'est pas, ne soient deux termes con-

<sup>1</sup> Platon, *le Théétète*.

<sup>2</sup> M. Saisset, *Essai de philosophie religieuse*, t. I, p. 414-415.

tradictaires. Ils sont à la fois contradictoires et identiques. La contradiction dans l'identité, voilà la souveraine loi de la pensée et des choses. Enfin de la thèse et de l'antithèse identiques et contradictoires l'une à l'autre va jaillir la *synthèse*. L'être néant est un germe, et il y a dans ce germe une loi de développement qui produit le *devenir*, en français le monde. L'être qui n'est pas, qui en tant qu'absolu, en tant que Dieu, est, selon Hegel, une pure abstraction identique au non-être, va se réaliser dans le monde suivant un *processus* logique, une évolution régulière qui traversera tous les règnes de la nature inorganique et organique, pour arriver à la pleine conscience de soi dans l'humanité, soumise elle-même à la loi du progrès<sup>1</sup>; et c'est à cette condition que Dieu, qui d'abord était le néant pur, deviendra réel; car, dit Hegel, *Dieu n'est Dieu qu'en tant qu'il se connaît, et il ne se connaît qu'en tant qu'il a conscience de lui dans l'homme*.

Telle est la nouvelle conception panthéistique de Dieu et du monde. Je ne veux pas la suivre jusqu'aux extrémités hideuses où les hégéliens avancés de l'Allemagne, Feuerbach, Ruge, Stirner ont poussé logiquement ses principes. On les devine, et l'on en peut chercher le détail dans les travaux spéciaux qui les ont fait connaître au public français<sup>2</sup>. Mais puisque je me propose surtout

<sup>1</sup> Voir l'ouvrage de Mgr Maret, *Philosophie et religion*, leçon XXI.

<sup>2</sup> Voir en particulier un article de M. Saint-Réné Taillandier, *Revue des Deux-Mondes*, 15 avril 1850, et le beau et courageux Mémoire du P. Gratry, sur la sophistique contemporaine.

en ce moment d'indiquer où en sont chez nous les questions religieuses en dehors de la philosophie spiritualiste et chrétienne, voici deux phénomènes très-invraisemblables, mais très-réels et d'une portée très-haute, qu'on ne saurait trop méditer.

Le premier, c'est qu'en France, dans ce pays de bon sens et de raison, l'Hégélianisme, renversement absolu et avoué de la raison et du bon sens, est en progrès. Décrié, dit-on, en Allemagne, où le pur matérialisme a recueilli une bonne partie de son héritage, il fait son tour du monde à l'étranger. Il se naturalise en Italie, où nous le voyons, à l'heure qu'il est, officiellement installé dans l'Université napolitaine. Il avait, longtemps avant, pénétré dans notre pays, moins par voie de propagande scientifique que par une infiltration latente dont les effets sont aujourd'hui visibles. Ne consultons sur cette question de fait ni un chrétien, ni un hégélien; on les accuserait peut-être de grossir la réalité, celui-ci par vanité de sectaire, celui-là par une secrète joie de voir tomber si bas la raison séparée du christianisme. Cherchons, dans la philosophie séparée elle-même, un témoin qu'on ne puisse récuser, un spiritualiste qui suive avec une attention pénétrante le mouvement des idées de son temps : « Les pensées hégéliennes, dit M. Saisset, n'appartiennent plus à personne. Sorties des écoles de « l'Allemagne, elles ont fait leur chemin en France, en « Angleterre, en Italie et dans toute l'Europe. Je les « trouve dans les livres sérieux comme dans les livres « frivoles, chez les critiques et les savants, chez les

« poètes et les romanciers, jusque dans la causerie  
 « légère des salons. Discréditées sous telle ou telle forme  
 « particulière, elles s'accréditent comme tendance in-  
 « déterminée, elles tendent à remplacer par une reli-  
 « giosité vague le peu qui reste de foi précise. C'est un  
 « débordement d'idées panthéistes dont il est impos-  
 « sible de nier l'existence<sup>1</sup>. »

Le second phénomène est celui-ci :

Il n'y a certes pas à se méprendre sur le caractère du panthéisme hégélien. C'est bien l'athéisme, non plus l'athéisme au bout de conclusions lointaines et discutables, mais l'athéisme affiché au fronton même de l'édifice, dans cette formule : *L'être pur, c'est-à-dire Dieu, est le néant*, — ou dans cette autre : *L'être, c'est-à-dire Dieu, ne devient réel que dans la nature*, — ou dans cette autre enfin : *Dieu n'est Dieu que dans l'homme*, ce qui revient à dire que c'est l'homme qui est Dieu, et qu'il n'y a pas de Dieu. En tout ceci, point d'équivoque possible; les idées sont hautement professées et traduites dans des mots très-clairs. Eh bien! ceux qui soutiennent ce système, ceux encore qui, se séparant de lui par une nuance, enseignent que Dieu est idéal, c'est-à-dire, comme ils l'expliquent eux-mêmes, que Dieu n'est qu'une conception de l'esprit, qu'il n'est pas réel, qu'il n'existe pas, ceux-là se fâchent quand nous appelons leur doctrine par son nom : *l'athéisme*. Ils attestent leurs écrits qu'ils croient en Dieu et qu'on les calomnie; et, ce qui est le comble

<sup>1</sup> M. Saisset, *Essai de philosophie religieuse*, t. II, p. 73.



de l'in vraisemblance, ils croient qu'ils croient en Dieu et qu'on les calomnie. Je dis qu'ils le croient, d'abord parce que j'admets toujours la bonne foi jusqu'à preuve manifeste du contraire; je le dis surtout parce qu'ici la mauvaise foi dépasserait les limites du possible. Quand un homme qui pense vient me dire de la même haleine : *J'affirme que Dieu n'existe pas, et j'affirme que je crois en Dieu*, la seconde proposition, directement contradictoire à la première, n'est pas, à mes yeux, un mensonge sciemment proféré comme mensonge; il serait trop inepte et trop semblable à l'excuse d'un voleur qui, pris en flagrant délit et les mains pleines, dirait : Je n'ai rien dans les mains. C'est donc un mensonge inconscient, effet et signe d'une déviation, je ne dis pas assez, d'un renversement total et systématique de la raison.

Je ne sais si tout cela paraîtra plaisant et fera songer aux Petites-Maisons. Pour moi, cela me paraît sérieux et instructif.

Cela est sérieux parce qu'il ne s'agit plus, comme à d'autres époques, du travers isolé de quelques rêveurs, mais d'un esprit qui s'étend et d'une situation intellectuelle qui s'aggrave trop pour qu'on ait encore le droit de la traiter légèrement. A voir la sérénité avec laquelle cet état se décrit lui-même, la tranquillité avec laquelle on le contemple sans surprise et sans tristesse, comme une attitude scientifique acceptable et *distinguée*, je crains une baisse dans le niveau du sens commun, de cet admirable sens commun des peuples chrétiens, sous l'empire duquel il semblait que les erreurs athées, pan-

théistes, fatalistes, ne pussent désormais se produire sans soulever unanimement la conscience publique.

Cela aussi est instructif; car cela prouve par une expérience manifeste qu'il est impossible de porter atteinte à la foi en Dieu sans blesser mortellement du même coup la raison et sans effacer le trait qui nous distingue de l'animal. Nous eussions pu l'affirmer d'avance. La raison étant le sens du divin, tant qu'elle subsiste et se fait accepter comme faculté de connaître le vrai, le chemin qui conduit à Dieu est ouvert et sera parcouru. Si donc on veut supprimer Dieu, il faut, au préalable, avoir décidé les hommes à renoncer à l'usage de leur raison. Or cela se peut en diverses manières : ou bien en niant purement et simplement l'existence de la raison, comme font les sensualistes de tous les temps et les positivistes du nôtre; ou en la mettant aux arrêts chez elle, comme font les sceptiques de l'école critique qui lui interdisent tout passage du moi subjectif aux réalités objectives; ou bien enfin en la renversant, comme font les hégéliens, par une logique et une métaphysique à rebours qui posent l'identité absolue du vrai et du faux dans l'ordre des idées et, dans l'ordre des choses, l'identité absolue de l'être et du néant. Il est donc évident qu'en maintenant l'idée de Dieu et la réalité de Dieu contre les doctrines négatives, nous défendons non pas une vérité particulière, si haute soit-elle, mais la notion même du vrai, et que ce qui est ici en jeu, c'est la cause totale de la raison et de la philosophie.

J'ai achevé cette énumération douloureuse ; j'ai décrit d'étranges délires, et je les combattrai avec tout ce que j'aurai d'énergie. Je suis d'avis qu'il n'y a nulle grâce à faire à la sophistique ; il faut avoir pour elle, dans l'ordre intellectuel, la même indignation vigoureuse que pour l'iniquité dans l'ordre moral ; il faut lui ôter tous ses masques, et l'appeler par son nom, et en inspirer l'horreur à tous les esprits droits et à tous les cœurs généreux. Mais il faut plaindre avec une extrême tendresse les âmes qui, nées avec des inclinations meilleures, se sont laissé séduire à ses prestiges. J'en ai rencontré plus d'une fois qui ne croyaient à rien, et qui étaient dignes de croire à toute la vérité ; et jamais je ne les ai quittées sans un profond serrement de cœur, et sans un désir ardent de trouver des paroles qui leur apportassent la lumière. S'il y a de telles âmes parmi les lecteurs de ce livre, qu'elles sachent bien qu'en les combattant c'est pour elles que je combats, pour les affranchir d'un joug, qui les opprime et les guérir d'un mal qui les dévore. Qu'elles pardonnent d'avance à un cœur qui les aime la rude franchise de son langage. J'ai cette confiance en elles et en leur loyauté native que, pour leur faire prendre la sophistique en dégoût, il doit suffire de la leur montrer telle qu'elle est, avec la perversité intellectuelle de ses principes et l'immoralité de ses conséquences. De leur côté, je les conjure d'apporter aux méditations que je leur propose non pas des convictions qui leur manquent et qu'on ne se donne pas en un jour, mais du moins un esprit ouvert à la

vérité et une volonté courageusement résolue à la suivre. Peut-être, si elles abordent avec ces dispositions sincères la plus solennelle de toutes les controverses, peut-être, dans ce grand ébranlement de leurs croyances, parviendrons-nous bientôt à trouver une pierre encore debout, et, sur ce fondement ménagé par la Providence, à rebâtir l'édifice tout entier.



## SECONDE PARTIE

### LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

Retour sur le spiritualisme séparé. Sa position intenable entre les négations sophistiquées et les affirmations chrétiennes.

I. Du préjugé qui déclare la science incompatible avec la foi. — Qu'il appartient à la philosophie chrétienne de le détruire en relevant la raison et en rétablissant la foi aux vérités de l'ordre moral.

II. Du préjugé de quelques chrétiens contre la raison. — Que la foi ne s'établit pas sur les ruines de la science. Qu'au contraire, c'est par la raison et la science qu'il faut combattre les doctrines négatives et préparer le retour à la foi positive. Solidarité de la vraie religion et de la vraie philosophie. — Que les objections rationalistes contre les vérités chrétiennes sont aussi les objections sceptiques, positivistes, panthéistes contre les vérités du spiritualisme. — Comment la crise philosophique peut finir.

La renaissance des doctrines négatives qui toutes, par des chemins divers, aboutissent à l'athéisme, pose nettement la question capitale du temps présent : *Dieu ou pas de Dieu*. Du même coup, elle désigne le terrain où la philosophie chrétienne et le spiritualisme rationaliste se rencontrent naturellement, non plus pour se combattre, mais pour défendre l'une à côté de l'autre des vérités qui leur sont communes. C'est sur ce terrain que nous nous sommes placé, pour offrir, disons mieux, pour constater une alliance où, de notre part du moins, il n'y a ni concessions ni sous-entendus.

Nous n'avons en effet rien à céder de ce que nous croyons, rien à dissimuler de ce que nous souhaitons. Nous laissons subsister dans toute sa profondeur le dissentiment qui sépare les chrétiens soumis à la révélation comme à la parole même de Dieu d'avec les spiritualistes qui ne voient en elle qu'un produit, le plus complet et le plus fécond peut-être, de la raison humaine. Nous tenons que ce dissentiment ne peut cesser par des transactions qui le voileraient sans l'adoucir. Nous protestons qu'il ne cessera pas par notre renonciation à une foi qui est notre lumière, notre vie et notre espérance ; et nous affirmons en conséquence que l'accord ne renaîtra, s'il doit renaître, que par un désaveu formel de la thèse qui fait le fond du rationalisme, par le retour de la philosophie spiritualiste à la foi dont elle s'est séparée. En même temps, laissant de côté toutes les petites habiletés politiques auxquelles nous n'entendons guère, nous avouons hautement l'espérance de voir s'opérer ce retour, cette conversion de cœur et d'esprit, le jour où la philosophie séparée voudra enfin aller jusqu'au bout de la raison en psychologie, en logique, en morale, en métaphysique. Et nous disons à cette philosophie incomplète, fragile, mal armée pour défendre les vérités qu'elle garde, nous lui disons que ce qui la tient en dehors du Christianisme, ce n'est pas la raison, mais le manque de raison, un préjugé qu'elle ne veut pas discuter et qui ne tient pas devant la discussion, une *idole* au sens de Bacon. Quel préjugé et quelle idole ? Cette thèse, *qu'il n'y a pas d'ordre surnaturel*. Nous la con-

jurons de laisser aux sophistes ce préjugé qui l'enchaîne, cette idole, ce fétiche qui tient sa raison clouée à terre et qui, si elle n'y prend garde, la conduira par la négation du surnaturel à la négation de la liberté divine, de la création, de la Providence, et par cette seconde négation à une troisième, à la négation même de Dieu. Nous lui rappelons que c'est bien là le chemin suivi par tous ceux qui l'ont désertée pour se disperser dans les doctrines négatives où l'on dit avec elle, et plus haut qu'elle : *le surnaturel est en dehors de la critique*. Nous lui annonçons qu'en vertu d'un mouvement qui se dessine plus clairement chaque jour, la position qu'elle occupe sur une pente glissante, à mi-côte entre l'abîme et le sommet de la montagne, sera tôt ou tard tout à fait délaissée, parce qu'elle est tout à fait intenable. Ceux dont l'âme est vraiment religieuse et dont le cœur est fait pour monter et pour aimer, ceux-là, tenant plus à Dieu qu'au préjugé rationaliste, regarderont les pieds de l'idole; et, les trouvant d'argile, ils se détacheront d'elle, et iront d'un mouvement libre vers le Dieu vivant. Ceux au contraire qui tiendront plus au préjugé rationaliste qu'à leurs convictions spiritualistes, céderont chaque jour aux doctrines négatives quelque chose de la raison et des vérités qui leur restent. Et ainsi se sépareront de plus en plus les deux directions si bien décrites par un philosophe chrétien de ce temps : « Les uns s'appuient sur la raison de telle manière qu'ils s'élèvent au-dessus et la conservent » agrandie; ils remontent de la saine raison au Chris-



« tianisme. Les autres s'appuient sur la raison de telle  
 « manière qu'ils tombent au-dessous, la diminuent et  
 « la perdent; ils descendent du pur rationalisme au  
 « panthéisme, à l'athéisme, au scepticisme, à la des-  
 « truction de la raison. » <sup>1</sup>.

Nous disons donc nettement aux spiritualistes séparés ce que nous leur demandons et ce que nous espérons pour eux d'une campagne faite avec nous contre l'athéisme contemporain. Nous leur demandons la chose du monde la plus raisonnable, un acte très-simple de justice et de bon sens, à savoir de ne pas diminuer et enchaîner leur raison en opposant *a priori* une négation purement arbitraire à ce grand fait psychologique qui est le besoin religieux ressenti par l'âme humaine, et à ce grand fait historique qui est le Christianisme. Et nous espérons qu'une lutte engagée à fond contre la sophistique avec toute leur raison et toute leur liberté les conduira au Christianisme, d'abord comme à la vérité complète et au repos de l'esprit dans la lumière, puis comme à la seule garantie efficace des principes mêmes de l'ordre naturel.

Et maintenant, après ces explications auxquelles on reconnaîtra du moins le mérite de la franchise, je me tourne vers les chrétiens et je donne au langage que je vais leur tenir un nom dérobé, je crois, à Cicéron : *exhortatio ad philosophiam*. Peut-être s'en trouve-t-il parmi eux qui, dans la paisible et sereine assurance

<sup>1</sup> Le P. Gratry, *Étude sur la sophistique contemporaine*, p. 179.

leur foi, ne comprennent pas ou ne comprennent pas assez l'immense utilité, la nécessité actuelle et pratique de donner à cette foi une base scientifique, et de faire faire, s'il se peut, un progrès à la philosophie chrétienne. S'il y en a de tels, j'ose leur dire qu'ils se trompent d'une manière très-funeste, que la défense philosophique des vérités rationnellement démontrables contenues dans la révélation a toujours été notre droit et est aujourd'hui notre devoir, que l'abandonner aux philosophes séparés, c'est en compromettre très-gravement le succès, et qu'enfin la philosophie chrétienne, enrichie de tous les travaux antérieurs, étendue et agrandie de manière à opposer les grandes conquêtes de la science moderne à toutes les erreurs nouvelles ou renouvelées, doit plus que jamais servir de point de départ à la théologie et de point d'appui à la controverse religieuse.

## I

Tout d'abord, il importe à la bonne renommée de notre foi que nous soyons très-philosophes en même temps que nous sommes très-croyants. On ose bien nous dire, à nous qui avons la vérité et la lumière, que nous sommes les ennemis de la science, et que chaque progrès de la raison moderne rend plus irréconciliable le divorce qui la sépare de la foi. On nous dit cela tous les jours, et sous toutes les formes, et sur tous les tons, du plus plaisant au plus sévère ; il y a des revues savantes qui le démontrent au moins une fois par mois ;

et il y a des journaux non savants qui le répètent tous les matins ou tous les soirs comme un fait acquis et incontesté; et sur ces autorités, il se forme à notre égard une opinion publique lettrée, qui nous met en dehors de la science (à peu près comme le surnaturel est en dehors de la critique), et une autre opinion publique illettrée, écho de la première, qui nous représente comme des gens disposés à brûler tous les livres, à l'exemple du calife Omar. Cela est ridicule à dire et ridicule à croire; d'accord. Mais cela se dit et se croit, et cela met une barrière et un fantôme de plus entre la vérité que nous possédons et l'esprit moderne qui ne la possède pas et qui a grand besoin d'elle. Pouvons-nous laisser subsister ce malentendu, et passerons-nous notre chemin, nous contentant de hausser légèrement les épaules? Nous le pourrions, sans doute, s'il ne s'agissait que de nous. Je consens qu'on dise de moi que je suis un partisan de l'ignorance, parce que je sais bien ce qui en est, et aussi parce que quelques personnes à l'opinion desquelles je tiens me feront peut-être l'honneur de n'en rien croire, et enfin parce qu'ici, je suis seul en cause. Mais qu'on dise que ma croyance me condamne à redouter et à haïr la lumière, je ne le veux pas et je ne dois pas le vouloir; je dois trop aimer ma foi pour la laisser tranquillement travestir avec cette audace, et je dois trop aimer les hommes pour souffrir qu'une telle prévention les tienné éloignés de la vérité au nom même de la science.

Que ferons-nous donc pour que cette barrière tombe

et que ce fantôme s'évanouisse? Deux choses qui se tiennent, et à le bien prendre n'en sont qu'une.

Premièrement nous appellerons sur notre passé, c'est-à-dire sur toute l'histoire de la philosophie chrétienne, l'attention des hommes qui pensent et qui conservent encore quelque équité dans leurs jugements. Nous la montrerons prenant naissance au milieu du combat presque en même temps que l'Église, dégageant et asseyant dès lors sur un fondement rationnel les grandes vérités morales et métaphysiques au sujet desquelles la philosophie antique, de Thalès à Platon, n'était jamais parvenue à s'entendre, transformant le Platonisme avec saint Augustin et le rendant chrétien pour le rendre raisonnable, enfin légua à l'époque suivante les matériaux déjà préparés d'un vaste et durable édifice. Puis nous la suivrons dans sa période d'organisation savante, imposant à l'esprit moderne la mâle discipline dont notre temps a trop perdu l'habitude, élevant par les mains de saint Thomas, de saint Bonaventure, de Suarez ces grands monuments scientifiques auxquels rien ne ressemble aujourd'hui, marquant en traits d'une incomparable fermeté les limites de la raison humaine, et se mouvant dans ce domaine avec une sûreté et tout ensemble une hardiesse fort enviables en ce temps-ci où l'on ne sait qu'être timide ou téméraire. Franchissant les limites du moyen âge, nous rappellerons que le Cartésianisme, non point dans ses hypothèses systématiques, mais dans ce qu'il a de plus élevé et de plus raisonnable, dans tout ce qui en a

survécu, est aussi une philosophie chrétienne. Enfin, s'il nous est permis de considérer la première moitié du dix-neuvième siècle comme appartenant à l'histoire, nous constaterons que la philosophie qui a longtemps régné chez nous avec un titre presque officiel, appartient encore, par toutes les vérités qu'elle conserve et par les démonstrations qu'elle en donne, à ce grand courant chrétien dont je viens d'indiquer la direction en traits trop rapides. Pour n'en prendre qu'un exemple, le plus illustre de tous, la philosophie de M. Cousin, non pas celle de 1828 et de la phase hégélienne, mais celle de son âge mûr, celle à laquelle il déclare se tenir, celle que contient le livre *Du beau, du vrai et du bien*, qu'est-elle par son côté positif et abstraction faite du préjugé rationaliste qui, discrètement, y subsiste encore ? Qu'est-elle sinon l'héritière brillante et un peu affaiblie de Bossuet et de Malebranche, par conséquent de saint Thomas et de saint Anselme, par conséquent de saint Augustin ? Quand nous aurons énuméré tous ces travaux et toutes ces conquêtes de la raison chrétienne, quand nous aurons rappelé au spiritualisme rationaliste, trop disposé à l'oublier, qu'il vit tout entier de ce magnifique héritage, quand nous aurons mesuré le pas immense que la vraie philosophie a fait de Platon à Bossuet, ou à saint Thomas, ou à saint Augustin, quand nous aurons suivi, à titre de contre-épreuve, la direction de la philosophie séparée, et que nous l'aurons montrée aboutissant au fatalisme avec Hobbes, au panthéisme avec Spinoza, au matérialisme avec les

disciples de Condillac, au septicisme avec Kant, à la sophistique athée avec Hégel, nous aurons, ce me semble, donné une assez belle réponse historique à ceux qui accusent le christianisme de diminuer la raison et de paralyser son essor<sup>1</sup>; et dût le siècle présent ne pas ajouter une seule page à ce beau livre, il ne serait pas permis de dire, après un tel passé, que la foi éloigne les hommes de la science; ce serait la faute des chrétiens, non pas la faute du christianisme.

Mais il ne faut pas que ce soit la faute des chrétiens. Notre temps, un peu frivole et toujours disposé à juger d'après ce qu'il voit de ses yeux, a besoin d'une preuve vivante de la fécondité scientifique du christianisme. Cette preuve, c'est à nous de la lui donner; et n'eussions-nous aucune autre raison, celle-là suffirait pour nous imposer comme un devoir le mot d'ordre du vieil empereur mourant : *laboremus*. Oui, il faut que, suivant la diversité de nos aptitudes, nous nous engagions, sans hésitation et sans peur, dans toutes les voies du savoir humain, certains d'avance que, si la demi-science ou la fausse science soulèvent des fantômes contre la vérité religieuse, la vraie science au contraire les dissipe, et conclut toujours finalement à l'accord de la foi et de la raison. Mais il faut surtout que nous appliquions la raison à son objet principal, à la science qui contient et vérifie les principes de toutes les autres

<sup>1</sup> Voir Appendice n° 1, *De l'histoire de la philosophie chrétienne*, et Appendice n° II, *Caractère et résultats généraux de la philosophie chrétienne*.

sciences, je veux dire à la philosophie. C'est elle surtout qu'on nous oppose ; c'est elle, nous répète-t-on tous les jours, dont les progrès font reculer la foi et finiront par la bannir totalement de l'esprit humain. Il est donc nécessaire de démontrer que cela est absolument faux, que tout au contraire la philosophie est nôtre, et que sa séparation d'avec la foi a pour conséquence inévitable de paralyser la raison ou de la pervertir.

Or, il se trouve que l'état présent des systèmes et des idées philosophiques a déjà donné la première moitié de cette démonstration, et qu'il suffit d'avoir des yeux pour reconnaître d'où sortent les véritables ennemis de la raison humaine. Il y a des philosophes qui la déclarent absolument incapable de sortir d'elle-même et d'échapper aux *antinomies* qu'elle rencontre au terme de toutes ses recherches. Qui sont ces ennemis de la raison ? Des chrétiens ? Non ; des rationalistes de l'école critique. — Il y en a d'autres qui entreprennent de nous guérir de la métaphysique comme d'une hallucination, qui nous enferment dans l'expérience sensible, rayent la notion de Dieu du catalogue de nos idées, nient la vie future à cause qu'ils n'ont pas vu de leurs yeux les morts revivre, et nous invitent à laisser, comme oiseuse, la question de la destinée humaine. Qui sont-ils ? Des chrétiens ? Non ; des rationalistes de l'école positive. — Il y en a enfin qui retournent et renversent la raison humaine, bafouent le sens commun et la logique, posent en axiome l'identité de l'être et du néant. Qui sont-ils ?

Des chrétiens ? Non ; des rationalistes de l'école hégélienne. Ainsi, les sceptiques qui enchaînent la raison, les sensualistes, qui la mutilent, les sophistes qui l'outragent avec audace, appartiennent tous à la philosophie séparée ; ils nous montrent tous l'esprit humain finissant par le désespoir et le suicide après avoir commencé par l'excès de la confiance en soi, et se détachant du bon sens après s'être détaché de la foi.

C'est par l'effet de cette séparation que les vérités sont diminuées dans les âmes, *diminutæ sunt veritates*, non pas seulement les vérités religieuses, mais les vérités philosophiques ; et c'est à cause d'elle qu'on peut nous appliquer ce que Fénelon disait des hommes de son temps : « Nous manquons encore beaucoup plus de raison que de religion. » Nous sommes donc entourés de ruines que nous n'avons pas faites ; et après avoir dégagé de ce douloureux spectacle la grande leçon de modestie qu'il nous a donnée, nous avons à faire une œuvre magnifique : à sauver par la philosophie chrétienne la raison qui se perd par la philosophie séparée, à la remettre en possession d'elle-même, à lui prouver qu'elle se calomnie, et qu'après avoir eu tort de se diviniser en se déclarant souveraine, elle a tort aussi de s'abaisser outre mesure en se déclarant impuissante à discerner le vrai du faux, de s'animaliser (qu'on me permette ce mot qui est rigoureusement vrai), en se refusant à elle-même le pouvoir de connaître Dieu, et l'âme, et l'immortalité. Il faut la remettre dans sa direction légitime et naturelle qui est vers les choses d'en haut et non vers les choses d'en



bas. Il faut lui rendre la double conscience de sa valeur et de ses limites ; et c'est à nous de faire cela, car nous seuls, à la fois philosophes et chrétiens, avons cette double conscience. Nous seuls pouvons donc l'avertir de sa faiblesse sans que nos avertissements prennent l'accent du scepticisme ; et nous seuls pouvons la conduire hardiment jusqu'à l'extrême limite de son domaine, parce que nous possédons des principes qui nous empêchent de nous égarer gravement dans cette ascension périlleuse, et parce que, arrivés au terme, nous sommes sûrs de rencontrer non point le précipice, mais une lumière nouvelle, la lumière de la foi qui nous conduira plus haut et plus loin, et qui, par une rétroaction merveilleuse, rayonnera, pour l'éclairer, sur le domaine même de la philosophie.

Cette œuvre n'est point achevée ; mais elle est glorieusement commencée. C'est de la philosophie chrétienne qu'est partie la première attaque vigoureuse et décisive contre la sophistique, le premier effort pour rendre à la raison humaine la double conscience dont je parlais tout à l'heure. Et c'est elle encore qui va nous indiquer avec une précision et une ampleur admirables ce qui reste à faire.

« L'œuvre première à entreprendre, c'est le rétablissement de la raison publique.

« Il faut rétablir dans les esprits la connaissance et le respect de la raison et de ses lois ; la pratique de ces lois, la logique. Il faut qu'on sache, car on l'oublie, qu'il y a dans le monde erreur et vérité, et que l'on peut dis-

« tinger l'une de l'autre ; qu'il y a pour la pensée hu-  
« maine une méthode vraie, c'est-à-dire des principes  
« certains et des procédés légitimes ; que ces principes,  
« ces procédés ont été pratiqués par les esprits philoso-  
« phiques de tous les siècles, mais qu'ils ont été  
« méconnus et violés par la critique aveugle et par la  
« pratique dérégulée des sophistes de tous les temps ;  
« que la vraie méthode philosophique, sans être encore  
« bien complètement décrite, s'est pourtant, dans la  
« suite des siècles, précisée et développée par le bon-  
« heur de ses applications et la conscience toujours  
« plus claire des grands esprits qui la mettaient en  
« œuvre, mais qu'il existe une fausse méthode, et un  
« procédé sophistique, qui n'a jamais cessé d'entraver  
« la marche de la philosophie par son agitation pertur-  
« batrice, et que cette puissance de contradiction,  
« toujours croissante, semble emprunter ses forces aux  
« progrès même de la vérité.

« Ceci bien vu, il faut procéder à la séparation de ces  
« ténèbres et de cette lumière, c'est-à-dire qu'il faut  
« parvenir enfin à distinguer scientifiquement la sophis-  
« tique de la philosophie. Il faut nommer par leurs  
« noms dans l'histoire les philosophes et les sophistes.  
« Il faut que, marchant en sens inverse de l'éclectisme  
« contemporain, la philosophie procède enfin à l'ex-  
« communication nécessaire de ses ennemis domes-  
« tiques, au lieu de les saluer et de les embrasser.

« La séparation faite, les sophistes étant mis à part,  
« il faut, par l'étude des philosophes proprement dits,

« par la pratique et par la connaissance de leur méthode, par l'étude aussi des sophistes, considérée comme contre-épreuve et démonstration par l'absurde, il faut rétablir parmi nous la légitime autorité de la philosophie et de la raison.

« Il faut que la raison, science générale, sorte de son isolement, et qu'elle regarde en face les sciences spéciales qui la méprisent. Il faut que la philosophie passe la frontière, qu'elle entre dans le domaine des sciences et s'en empare. Il est juste que toutes ces sciences qu'elle a créées lui soient soumises, ou plutôt il est juste que l'esprit humain ne soit pas plus longtemps partagé en régions inconnues l'une à l'autre, et que les sciences diverses reprennent leurs naturels rapports dans l'unité de la philosophie.

« Il y a plus encore, et ceci est la souveraine question dans la vie de l'esprit humain et dans son histoire, savoir : notre raison s'unira-t-elle à la raison de Dieu ou s'en séparera-t-elle?... A quelle extrémité s'arrêtera-t-elle? Car elle ne reste pas dans ce milieu stérile et versatile qui n'est la fin de rien : elle monte ou elle tombe...

« Or, quand, loin de s'isoler de Dieu la raison s'y attache et suit jusqu'au bout sa recherche, elle atteint une hauteur où elle s'arrête. C'est là sa fin.

« Mais là elle se continue en quelque autre chose qui n'est plus elle, comme un fleuve qui se jette dans un autre ou qui entre dans l'Océan. C'est le point où l'esprit humain se continue dans l'esprit même de Dieu

« et s'y soumet. Cette soumission, ou plutôt ce haut  
« degré d'élévation de la raison humaine, soumise à  
« l'esprit même de Dieu, c'est la foi. La foi, telle est la  
« vertu à laquelle s'élève la raison quand elle est par-  
« venue à sa fin. La foi est, en effet, dit Pascal, la der-  
« nière démarche de la raison.

« Seulement, il faut bien s'entendre sur cette capi-  
« tale vérité, dont l'admission ou le rejet décide des  
« destinées du monde et de l'esprit humain.

« Voici ce que nous affirmons :

« Cette soumission de l'esprit humain à l'esprit de  
« Dieu, n'est pas la destruction de la raison, mais c'est  
« la perfection dernière de la raison. Loin de diminuer  
« la raison, l'introduction du principe supérieur l'élève  
« à une incomparable grandeur, en vivifie la force pro-  
« pre, et augmente la fécondité de son naturel prin-  
« cipe. »

Il y a là une alliance véritable ; « et c'est cette al-  
« liance qu'a cherchée le génie du dix-septième siè-  
« cle, père des sciences. Commencée par ces grands  
« hommes qui étaient tous, et à la fois, théologiens, phi-  
« losophes et savants, depuis Kepler jusqu'à Leibnitz,  
« en passant par Pascal, Descartes, Malebranche, Bos-  
« suet et Fénelon, cette alliance sacrée de toutes les  
« directions de l'esprit entre elles, et de l'esprit hu-  
« main avec l'esprit de Dieu, a produit la grandeur et  
« la fécondité créatrice de cette époque, la plus lumi-  
« neuse de l'histoire. Mais cette lumière incomparable,  
« depuis la rupture du lien, nous n'avons su que la

« diminuer, et la plupart d'entre nous ne savent même  
« plus l'apercevoir. »

« De sorte que, quand la raison humaine se rattache  
« à Dieu par la foi, — l'histoire le démontre — outre  
« les nouvelles et sublimes données qui surviennent,  
« ses forces naturelles grandissent, ses principes pro-  
« pres donnent leurs fruits naturels les plus rares,  
« mêlés aux fruits divins <sup>1</sup>. »

## II

Tel est donc le rôle de la philosophie chrétienne au dix-neuvième siècle. C'est à elle qu'il appartient de relever la raison en la distinguant nettement de la sophistique, et de lui rendre, en la rattachant à Dieu, l'unité qu'elle a perdue en se séparant de la foi.

J'ai peur que plusieurs des nôtres ne l'entendent pas ainsi ; et j'arrive à une seconde considération en indiquant la tentation à laquelle ils sont parfois bien près de succomber. J'appelle ici *tentation* un certain penchant à confondre dans le même dédain ou le même anathème la saine raison, la raison ouverte à toute lumière, et la raison diminuée ou pervertie qui s'enferme systématiquement en elle-même, refuse *a priori* la lumière divine, et devient le rationalisme stérile et fragile. On se figure volontiers que ce serait une habile stratégie d'applaudir à toutes les attaques dirigées par

<sup>1</sup> A. Gratry, *Connaissance de Dieu*, t. I, p. 39-49.

le scepticisme contre la raison humaine ; on espère que le Christianisme va gagner tout ce que perdra la philosophie, et que les âmes affamées de vérités et lassées d'incertitudes se jetteront dans la foi par horreur du doute. Ces tendances se sont souvent manifestées dans la polémique religieuse. Tertullien s'y laisse aller par boutades éloquentes plutôt que par système ; nous les retrouvons dans Pascal ; et l'on sait que notre siècle les a vues plus d'une fois reparaitre. Mais ceux qui les suivent ont toujours été en minorité dans l'Église, et en minorité suspecte. Tolérées tant qu'elles n'étaient qu'un esprit difficilement saisissable ou une simple exagération oratoire, ces tendances ont été condamnées par l'Église toutes les fois qu'elles ont pris corps et se sont affirmées sous forme de thèses doctrinales <sup>1</sup>.

Pourquoi ces avertissements sévères, si souvent renouvelés ? Pour deux raisons excellentes.

La première est qu'il y avait là une formelle erreur à rectifier, et à distinguer d'une vérité dont elle était l'exagération insoutenable. Oui, il est très-vrai que la raison pose plus de problèmes qu'elle n'en sait résoudre ; il est très-vrai que nous nous sentons appelés à des vérités qu'elle ne nous donne pas et à une fin où elle ne

<sup>1</sup> C'est ainsi (je prends ce seul exemple entre plusieurs) que, de nos jours, les philosophes chrétiens ont été solennellement mis en garde contre les séductions de la critique kantienne. Il n'a pas semblé tolérable qu'ils prissent à leur compte les célèbres *antinomies* de la raison pure, et qu'ils fissent du scepticisme philosophique le noviciat du dogmatisme religieux.

peut nous conduire. Il est très-vrai encore, comme saint Thomas nous l'a dit, que la raison individuelle n'arrive que péniblement et tard à des résultats fort incomplets, qu'elle court de grandes chances d'erreur en une matière où l'erreur peut être mortelle, et qu'en conséquence elle n'est point un guide auquel on puisse se livrer sans défiance. C'en est assez pour que la thèse orthodoxe de l'insuffisance de la raison soit entourée d'une parfaite évidence. Mais il n'est pas vrai que cette faiblesse de la raison soit une impuissance radicale à discerner le vrai du faux dans la sphère des idées métaphysiques ou morales; et il n'est pas vrai que la sage défiance où elle doit se tenir envers elle-même doive aller jusqu'à cette abdication qui est le scepticisme.

La thèse de l'impuissance de la raison est donc une erreur. J'ajoute que cette erreur est malhabile, plus malhabile en ce temps-ci qu'en aucun autre. Que se propose en effet la controverse religieuse? Sans doute d'agir sur les esprits de manière à lever les obstacles qui les tiennent éloignés de la vérité chrétienne. Mais pour agir sur eux, il faut les joindre; et pour les joindre, il faut avoir un terrain où on soit sûr de les rencontrer; il faut, si l'on veut finir par s'entendre sur tout, commencer par s'entendre sur quelque chose, sur une vérité ou sur une autorité qui soit acceptée des deux côtés et puisse servir de point de départ à la discussion. Qu'un catholique discute avec un catholique, ou un catholique avec un protestant, ou un chrétien avec un juif, la controverse peut aboutir, car les contestants sont d'accord sur l'au-

torité de l'Église, ou des deux Testaments, ou tout au moins de l'Ancien. Mais ici, dans la grande controverse entre chrétiens et rationalistes, tous ces terrains manquent. Vos adversaires savent parfaitement que vous avez pour vous et l'Église, l'Évangile et la Genèse ; mais cela leur est parfaitement égal ; quelle que soit, intrinsèquement, la valeur divine de toutes ces autorités, pour eux elle est nulle, et il est très-inutile de la leur opposer. Il en faut donc chercher une autre, si vous voulez que la discussion puisse aboutir, et de quelque côté que vous vous tourniez, vous n'en trouverez qu'une, la Raison, *seule autorité*, disait saint Thomas, *à laquelle tous les esprits soient forcés de se soumettre, la seule par conséquent*, ajoutait-il encore, *que nous puissions invoquer contre les mahométans, et contre les païens...* et contre les rationalistes. Ici enfin vous avez un champ clos où les coups porteront parce que vos adversaires ne peuvent refuser de vous y rencontrer sans se déshonorer intellectuellement et sans se mettre hors la loi dans le monde de la pensée. Une fois en possession de ce terrain, c'est à vous d'y devenir maîtres, et de tirer parti des magnifiques ressources qu'il vous offre, d'abord en consolidant toutes les vérités de l'ordre naturel avec votre raison, plus complète et plus lumineuse chez vous que chez nos adversaires qui la tiennent isolée et détachée de son foyer divin ; puis en montrant historiquement que les grands dogmes dont se compose la vraie philosophie sont précisément ceux qui, très-incomplètement connus et très-imparfaitement établis là où ne



luit pas la lumière de l'Évangile, ont été apportés ou rendus de toutes pièces à la raison humaine par le christianisme. Ainsi vous aurez constitué en faveur de la foi un préjugé légitime dont la portée n'échappera à aucun esprit droit et sincère ; et sans sortir du ton et des procédés de la discussion philosophique, vous aurez préparé le succès de la controverse religieuse. Que si au contraire, pour vous donner le plaisir d'humilier la raison, vous empruntez au scepticisme ses armes dangereuses, croyez bien que vous perdez tout et n'avez plus qu'à vous taire. Vous avez retiré d'avance le seul fondement sur lequel vous pouviez établir dans les âmes qui n'ont pas la foi une adhésion raisonnée à la doctrine chrétienne. Vous avez persuadé à l'esprit humain qu'il est incapable de discerner le vrai du faux ; par quelle étourderie ou quelle contradiction espérez-vous qu'il vous écoutera quand vous lui direz les signes auxquels, selon vous, la vraie religion peut être distinguée de ses contrefaçons mensongères ?

« Il faut donc prendre garde, en attaquant le rationalisme de pousser jusqu'à l'impuissance la faiblesse  
« incontestable de la raison humaine. Que l'homme  
« jouissant de sa raison puisse, par l'application de  
« cette faculté, démontrer plusieurs vérités métaphysiques et morales, l'existence de Dieu, la spiritualité de  
« l'âme, la liberté, la vie future, la distinction du bien  
« et du mal, c'est la doctrine constante des écoles catholiques. Il est faux que la raison soit impuissante  
« à résoudre ces problèmes, et que les arguments qu'elle

« donne soient dépourvus de certitude, et qu'ils  
 « puissent être détruits par des arguments opposés de  
 « même valeur. Il est faux que l'homme ne puisse  
 « adhérer à ces vérités par un acte de sa raison natu-  
 « relle qu'à condition d'y avoir adhéré préalablement  
 « par un acte de foi surnaturelle à la révélation. Il est  
 « faux qu'il n'y ait pas de vérités naturellement con-  
 « nues qui puissent servir d'introduction à la foi et  
 « qu'il n'y ait pas de motifs de crédibilité par les-  
 « quels notre adhésion à la doctrine révélée est rendue  
 « raisonnable. De telles erreurs, loin d'avancer la réfu-  
 « tation du rationalisme, l'affaiblissent et la reculent. <sup>1</sup> »

Je sais bien que, dans la lutte engagée contre les doctrines négatives, le terrain même de la raison semble nous faire défaut, quelle que soit notre bonne volonté d'y descendre. Comment joindre des adversaires qui nient la valeur objective de la raison, ou qui refusent *a priori* de dépasser la sphère des phénomènes, ou qui proclament l'identité des contradictoires ? A quoi sert-il de discuter contre eux ? Et quelle apparence y a-t-il de convaincre des gens qui ne veulent pas seulement nous entendre ?

Je reconnais la difficulté qu'on signale ; mais je n'ai garde de croire qu'elle affaiblisse la position excellente que nous pouvons prendre au cœur de la raison et de la philosophie.

Je suppose d'abord qu'en effet nous ne puissions ab-

<sup>1</sup> *Actes du Concile provincial d'Amiens*, publiés en 1853, et approuvés par le Saint-Siège, cap. XVI, § III.

solument pas joindre ceux à qui nous avons affaire, qu'il n'y ait pas une seule vérité de bon sens, pas un axiome évident jusqu'à la naïveté dont ils veuillent convenir avec nous. Et je dis que c'est un résultat considérable que de les avoir amenés à prendre décidément cette attitude ; je dis que leur refus de combattre dans les seules conditions possibles du combat doit être très-précieusement recueilli et enregistré comme l'aveu d'une défaite, comme une condamnation par défaut qu'ils prennent soin de rendre définitive en renonçant au droit de faire opposition entre les mains du juge, c'est-à-dire de la raison. Ils ont déclaré qu'ils entendent se tenir en dehors et au-dessous de la raison et du sens commun, en dehors et au-dessous de la vie intellectuelle. Tout est dit, et nous n'avons plus à les réfuter ; nous n'avons plus qu'à planter des signaux sur leur doctrine et le long des chemins qui y conduisent, afin que nul n'ignore qu'aller de ce côté, c'est aller vers l'écueil et vers l'abîme.

Voilà de quelle sorte on peut traiter la pure sophistique. Mais il y a dans les doctrines négatives dont j'ai dit les noms contemporains deux inconséquences qui, si nous savons nous en emparer, permettent l'emploi de procédés moins sommaires ; grâce à elles nous gardons quelque espérance de guérir le mal chez ceux même qui en sont atteints, au lieu de borner notre ambition à empêcher sa contagion de se répandre.

La première, c'est que les philosophes négatifs *parlent*. Ils parlent, donc ils pensent ; ils pensent, donc ils

affirment; ils affirment, donc ils croient qu'il y a matière à affirmer et à nier, c'est-à-dire qu'il y a du vrai et du faux. De plus, *ils discutent*, donc ils veulent nous convaincre. Nous convaincre de quoi? De la vérité de leurs doctrines et de la fausseté des nôtres. Nous convaincre avec quoi? Avec leur raison qui veut se faire accepter de la nôtre, ou plutôt avec la *raison* qui n'est ni à eux ni à nous, mais qui nous éclaire et nous juge les uns et les autres. Donc dans le moment même qu'ils nient la vérité, ils la posent; et dans le moment même qu'ils contestent à la raison le pouvoir de discerner le vrai du faux, ils le lui reconnaissent. Qu'ils choisissent ou de brûler leurs livres, de ne plus parler, de ne plus penser, ou d'accepter la raison avec toute sa valeur objective. J'ose dire que cela les regarde plus que nous. S'ils prennent le second parti, ils nous trouvent sur le terrain où nous les attendons et ne cessons de les appeler. S'ils s'enferment dans le premier, ils ne sont plus des adversaires, car ils ne sont plus des êtres pensants; ils sont l'arbre ou la pierre du chemin.

La seconde inconséquence, — et il faut la signaler comme un heureux symptôme, — c'est que l'idée du devoir, si impudemment niée ou si ridiculement travestie par le sensualisme du dernier siècle, garde une place dans presque toutes les doctrines contemporaines, même les plus sceptiques et les plus négatives. Nous avons déjà vu la philosophie critique accorder à cette idée une solidité objective qu'elle refuse à toutes les autres notions de l'entendement, et la donner pour fon-

dement pratique aux croyances qu'elle a spéculativement démolies <sup>1</sup>. De leur côté, les positivistes, on ne sait comment, associent à la négation de Dieu « une morale irrévocablement dirigée vers le grand idéal <sup>2</sup>. » Enfin il n'est pas jusqu'aux panthéistes, hégéliens ou autres, qui, en France, du moins, — je ne dis pas en Allemagne, — n'entourent d'un culte presque religieux la vertu et la sainteté. Tout cela est fort illogique sans doute ; et quand on nie ce qu'ils nient, on n'a plus le droit d'affirmer ce qu'ils affirment encore. Ils l'affirment cependant ; et, à en juger par l'énergie de leurs protestations, ils tiennent plus à la morale qu'à leurs systèmes ; pour sauver le devoir ils en passeraient, s'il le faut, par tous les dogmes surannés de la vieille philosophie spiritualiste, par le Dieu personnel et libre, par la création, par la Providence, par la vie future. — Nous n'en demandons pas davantage ; et nous espérons bien montrer à la philosophie critique que l'acceptation

<sup>1</sup> C'est bien là l'histoire de la philosophie critique, du moins dans l'âme honnête de son fondateur. Kant ne veut à aucun prix sacrifier le devoir, l'*impératif moral*, comme il l'appelle. Il s'aperçoit que pour sauver le devoir, il faut accepter, non plus comme une loi subjective de la pensée, mais comme une vérité objective et absolue, l'harmonie nécessaire de la vertu et du bonheur, harmonie qui, visiblement, ne se réalise pas en ce monde. De là, la foi en la vie future. Il voit ensuite que la vie future, avec son caractère rémunérateur, implique l'idée d'un souverain juge qui punit et récompense. De là, la foi en Dieu et en la Providence. C'est là assurément un bel *Itinerarium mentis in Deum* ; et ce qui est inconcevable, c'est que Kant n'ait pas reconnu qu'en le suivant jusqu'au bout, il rétablit la métaphysique et ruine les conclusions sceptiques auxquelles aboutit la Critique de la raison pure.

<sup>2</sup> Littré, *Conservation, révolution et positivisme*, p 131.

de cette seule idée rend à la raison tout entière, à toutes ses notions, à tous ses axiomes leur certitude objective et leur valeur absolue, — aux positivistes, qu'elle les constitue en flagrant délit de métaphysique, — aux hégéliens, qu'elle rétablit le principe de contradiction, fondement de la vieille logique, et ruine le principe de l'identité des contradictoires, fondement de leur sophistique, — à tous qu'elle implique l'idée de Dieu, et qu'il faut par conséquent ou proclamer résolument l'indifférence absolue des actions humaines, ou rendre à Dieu sa place au sommet de la métaphysique comme au sommet de la morale. Ainsi dès le début de la controverse, nous aurons rencontré chez nos adversaires, ce que nous souhaitions et ce qui paraissait introuvable, *une pierre qui reste debout dans l'ébranlement de leurs croyances, et sur laquelle nous pourrons rebâtir l'édifice tout entier*<sup>1</sup>.

### III

Enfin, (et ici j'ose m'adresser plus directement à ceux qui ont mission et qualité pour défendre le christianisme contre l'incrédulité rationaliste,) la philosophie poussée jusqu'au bout rencontre et doit surmonter pour son compte les plus graves des objections adressées par le rationalisme au principe même de la religion révélée. Ces objections sont précisément,

<sup>1</sup> *Vide supra*, p. 29.

vous ai-je dit, celles que les doctrines négatives font valoir contre la métaphysique spiritualiste; en sorte qu'avoir maintenu le Dieu de la raison contre les sceptiques et les panthéistes, ce n'est pas seulement avoir vaincu toutes les variétés de l'athéisme, c'est du même coup avoir beaucoup avancé la réconciliation de la science et de la foi.

C'est là sans doute une considération trop importante pour qu'il soit possible de l'épuiser en passant. Elle trouvera une place plus ample à la fin de ces études. Présentement, je ne veux encore ni démontrer ni approfondir, mais seulement me faire comprendre, et indiquer à la controverse chrétienne une des positions les plus fortes et un des points de vue les plus féconds où elle puisse se placer.

Quelles sont donc les objections *de principe* qui retiennent les rationalistes loin de la vérité chrétienne? Voici les principales :

Le christianisme, disent-ils, blesse la raison en lui imposant des mystères.

Il nous fait concevoir d'une façon enfantine et anti-scientifique les rapports de Dieu et du monde, en enseignant que la Providence intervient sans cesse dans la nature pour déranger par des miracles l'ordre qu'elle y a établi.

Il partage le monde en privilégiés et en déshérités, prêtant ainsi à Dieu, comme à un roi capricieux, des partialités indignes de sa justice.

Il abaisse encore plus la notion de Dieu, en ima-

ginant que l'Être immuable se laisse fléchir par la prière jusqu'à changer ses résolutions éternelles. En tout, il introduit dans le divin, c'est à dire dans l'absolu, un élément changeant, relatif et humain, qui le détruit.

Il n'est pas question de résoudre en ce moment ces difficultés, ni même de rendre aux dogmes qu'elles défigurent leur véritable caractère. Laissant à ceux qui en ont la charge ce travail de rectification et de défense, nous nous bornons à affirmer ceci :

Premièrement, les notions qu'on attaque comme appartenant à la foi, font partie intégrante de la philosophie, j'entends de la philosophie qui ne reste pas en route par une terreur puérile des inévitables obscurités qu'elle rencontre. L'idée du mystère est dans la philosophie ; ou plutôt la philosophie, la métaphysique sont dans le mystère. La création du monde par un Dieu qui se suffit est un mystère ; la coexistence de l'éternel qui ne dure pas et du successif qui dure est un mystère ; la coexistence de la liberté humaine et de la prescience divine est un mystère ; et tous ces mystères sont contenus dans le mystère unique, total, nécessaire qui enveloppe les rapports du fini et de l'infini. — L'idée du miracle est dans la philosophie ; car la possibilité du miracle résulte, comme conséquence nécessaire, de la liberté divine et de la Providence. — L'idée du privilège est dans la philosophie ; car le privilège, comme on l'appelle, c'est-à-dire l'inégalité, la hiérarchie sont la loi visible du monde, la condition de son harmonie et de sa beauté. — Enfin l'idée de la prière est dans la



philosophie ; car la prière est la manifestation naturelle et nécessaire du besoin et du sentiment religieux, fait universel qu'on peut chercher à expliquer, mais qu'on n'a pas le droit de nier ou de condamner.

Il suit de là, en second lieu, que les objections que le rationalisme oppose à ces idées dans l'ordre surnaturel sont, au fond, précisément celles que les doctrines négatives opposent au spiritualisme rationaliste lui-même. — Cela est évident pour l'idée du mystère ; car le mystère de la création est la grande tentation intellectuelle qui pousse aux erreurs panthéistes les esprits trop faibles pour lui résister. S'ils ramènent le fini et l'infini à l'unité d'une même substance, c'est parce qu'ils ne comprennent pas comment l'être infini a pu *un jour*, comme ils disent, produire par un acte libre des êtres finis, substantiellement distincts de lui. Ne le comprenant pas, ils le nient ; et finalement, pour échapper au mystérieux, ils se jettent dans le contradictoire. — Pour les autres objections, l'identité n'est pas moins visible. Quand un rationaliste reproche au Dieu chrétien, au Dieu qui appuie sa parole sur le miracle, qui répand inégalement sur les hommes le don surnaturel de la grâce, qui daigne écouter et exaucer la prière de ses créatures, quand, dis-je, il lui reproche d'avoir des volontés changeantes ou arbitraires et de n'être qu'un homme idéalisé, je le supplie de considérer que son langage ne diffère en rien de celui des panthéistes attaquant la notion du Dieu personnel, libre et créateur. « Quoi ! » disent les Hégéliens, non plus aux philo-

sophes chrétiens, mais aux spiritualistes séparés, à M. Saisset, par exemple, qui les connaissait à merveille, « quoi ! vous en êtes encore au Dieu personnel, à ce « Dieu concentré dans sa perfection solitaire, qui sort « un jour, on ne sait pourquoi, de son éternité bien- « heureuse pour créer l'univers<sup>1</sup> !... Convenez-en de « bonne foi : votre Dieu personnel est un être déter- « miné, particulier, plus puissant et plus intelligent « que les hommes, mais de la même espèce, en un « mot, *un homme idéalisé*<sup>2</sup>. »

Que ces objections soient réfutables et que la notion du Dieu libre et créateur doive en sortir victorieuse, je n'en doute nullement, et j'espère le démontrer d'une façon péremptoire. Mais qu'après les avoir repoussées en métaphysique, on puisse s'en armer contre la conception chrétienne des rapports de Dieu et du monde, voilà ce qui ne saurait se concevoir. Si elles ne prouvent rien contre le Dieu de la raison, elles ne prouvent pas plus contre le Dieu de la foi ; et si elles valent quelque chose entre des mains rationalistes, elles ne valent pas moins entre des mains hégéliennes. Encore une fois, il faut choisir ; quoi qu'il advienne, ce n'est pas une petite victoire pour la philosophie chrétienne d'avoir établi entre les conclusions de la science et les enseignements de la foi une solidarité telle qu'il faille ou les accepter ou les rejeter en-

<sup>1</sup> M. Saisset, *Essai de philosophie religieuse*, t. I, p. 13.

<sup>2</sup> *Id.*, *ib.*, t. II, p. 68.

semble, et que tout spiritualiste rationaliste doive sous peine de se contredire ou pousser son spiritualisme jusqu'à croire au Dieu de la foi, ou pousser son rationalisme jusqu'à nier le Dieu de la raison.

Telles sont les considérations décisives qui recommandent aux chrétiens instruits l'étude sérieuse de la philosophie en général, et en particulier de la métaphysique et de la théodicée. Chercher les raisons philosophiques de sa foi n'est jamais peine perdue; car si cette recherche ne la rend pas plus solide, elle la rend plus lumineuse et plus féconde. *La foi qui cherche l'intelligence*<sup>1</sup> n'est pas une foi qui se défie d'elle-même et de Dieu, c'est une foi qui devine et veut mettre en pleine évidence les harmonies du monde de la nature et du monde surnaturel; et sans doute une telle étude est le plus bel usage que la raison puisse faire de sa puissance. Mais quand les philosophes perdent le sentiment de cette harmonie, quand ils imaginent un antagonisme chimérique entre les vérités de la religion et les vérités de la science, quand, après s'être séparés de Dieu, ils commencent à se séparer de la raison, alors ce qui n'était pour les chrétiens qu'un noble exercice de leur activité intellectuelle devient un grand devoir social. C'est à eux de maintenir les grands principes de l'ordre intellectuel et de l'ordre moral hardiment attaqués par la sophistique, et faiblement dé-

<sup>1</sup> *Fides quærens intellectum*; c'est le titre d'un ouvrage de saint Anselme.

fendus par la philosophie rationaliste. Puisque visiblement la foi philosophique et la foi religieuse sont destinées à triompher ou à succomber ensemble, il faut accepter la seconde pour pouvoir défendre efficacement la première. La crise périlleuse que la philosophie traverse n'est produite que par la rupture de l'alliance entre la raison humaine et la raison divine ; la crise cessera quand l'alliance sera rétablie.



## **PREMIÈRE PARTIE**

---

# **DIEU ET SES ATTRIBUTS**



## CHAPITRE PREMIER

### MÉTHODE

Deux groupes de sciences : groupe des sciences rationnelles, groupe des sciences expérimentales. Que la théodicée ne peut être rangée exclusivement ni dans l'un ni dans l'autre. — Caractère à la fois transcendant et réel de sa méthode. Que l'expérience lui fournit les faits qui lui servent de points de départ, et la raison les principes qui lui servent de points d'appui. Exemple tiré de la preuve physique de l'existence de Dieu. Exemple tiré de la preuve métaphysique. — La méthode de la géométrie et la méthode de la théodicée.

Qu'il faut ajouter à la logique intellectuelle une logique morale. — Amour de la vérité. — Esprit de sincérité. — Formule de prière à l'usage des âmes qui cherchent.

Liste méthodique des questions à traiter en théodicée.

La question de la méthode se pose naturellement la première au début de ces études. C'est seulement après l'avoir résolue que nous pourrions distribuer les différentes parties de notre sujet dans un ordre qui ne soit point arbitraire.

Quelle est donc la méthode légitime de la science qui se propose d'étudier Dieu dans la mesure où il est accessible à l'intelligence humaine ? En d'autres termes, à quel groupe de sciences appartient la théodicée ? au groupe des sciences rationnelles qui procèdent *a priori* par définitions, axiomes et démonstrations ? ou au groupe des sciences expérimentales qui procèdent *a posteriori*



par observations, expérimentations et inductions ?

Sur le seuil même de la théodicée les philosophies négatives nous arrêtent à cette question de méthode. « Votre science, » nous dit-on, « n'a pas sa place dans les cadres de l'esprit humain. Elle n'est pas une science expérimentale ; car son objet, qui est l'Être absolu, ne tombe ni sous l'expérience des sens qui nous révèle les phénomènes extérieurs, ni sous l'expérience de la conscience qui nous révèle les phénomènes psychologiques. Est-elle une science rationnelle ? Soit ; mais il en résulte immédiatement qu'elle n'a qu'un objet idéal, c'est-à-dire imaginaire et subjectif. Toute science rationnelle pure est abstraite ; opérant sur les idées, elle n'atteint pas les choses et n'établit aucune existence. La géométrie, par exemple, s'empare de l'idée d'étendue, la résoud en ses éléments, combine ceux-ci en mille manière diverses, détermine avec une certitude infaillible leurs rapports possibles ; mais elle ne peut ni prétend conclure de ses définitions et de ses démonstrations l'existence objective d'une réalité qui leur corresponde. Si donc la théodicée n'est point une science expérimentale à cause de la nature même de son objet ; si, d'autre part, elle n'est une science rationnelle qu'à condition de s'enfermer dans l'idéal, il en résulte qu'elle est une science vaine, en tant du moins qu'elle prétend atteindre et démontrer le réel. »

J'accepte volontiers les principes qui servent de base à cette objection ; je repousse les conséquences qu'on en tire. Oui, il est très-vrai que toute science qui veut

atteindre le réel doit avoir son point de départ dans quelque réalité, très-vrai par conséquent que si la théodicée était une science rationnelle pure à la façon de la géométrie, si elle partait d'une idée abstraite, d'une conception de l'esprit étudiée comme conception de l'esprit, elle serait elle-même une science abstraite et laisserait indécise la question qu'il lui importe le plus de résoudre, la question de l'existence de son objet. Et il est très-vrai aussi que la nature même de cet objet nous défend de placer la théodicée dans le groupe des sciences expérimentales. Car, sauf le cas d'une illumination privilégiée qui, par son caractère même, échappe à l'analyse et ne peut servir de base à la science, ici-bas nous n'expérimentons Dieu ni dans la vie purement naturelle, ni dans la vie surnaturelle de la foi. C'est à la vie future qu'il est réservé de nous donner la perception directe de Dieu et de transfigurer notre intelligence en l'unissant à son objet par une *vision face à face* qui sera sa béatitude.

Qu'en faut-il conclure ? Les philosophes de la négation concluent que la théodicée, en tant que science du réel, n'est pas une science, parce qu'elle n'est ni expérimentale ni rationnelle. Et nous, nous affirmons qu'elle est science au plus haut degré, parce qu'elle est tout ensemble rationnelle et expérimentale, et parce qu'en elle, les deux grandes facultés de l'intelligence se ramènent à l'unité par leur concours à un résultat commun.

Ceci est de la dernière importance. Si on ne com-

prend pas la nécessité et la fécondité de ce concours, si l'on n'y reconnaît pas la vraie, la seule méthode de la théodicée, si l'on s'obstine à couper ou à reployer l'une des deux ailes qui élèvent l'esprit humain jusqu'à Dieu, si l'on veut aller à lui soit par l'expérience seule, soit par la raison seule, il arrive infailliblement ou qu'on s'arrête à un naturalisme grossier qui tend à l'athéisme et finit par se confondre avec lui, ou qu'on se perd dans un idéalisme abstrait, arbitraire, sans valeur réelle, qui prend très-vite un caractère panthéistique. Ne craignons donc pas d'insister, et essayons de bien saisir la nature du procédé qui rassemble toutes les forces de l'esprit pour atteindre non plus seulement, comme la physique, un réel imparfait et contingent, non plus seulement, comme la géométrie, l'absolu abstrait, mais l'absolu réel et vivant, le vrai Dieu.

Avant tout, je remarque qu'à parler en rigueur, il n'y a pas de science purement expérimentale, ni de science purement rationnelle. Les deux grandes facultés que l'analyse psychologique distingue à bon droit dans l'intelligence humaine n'agissent point, en réalité, isolément l'une de l'autre. Si chacune d'elles donne son nom à un ordre de sciences, ce n'est pas que son emploi y soit exclusif. Il y est prépondérant, et cela suffit. Aucune science n'est, ce semble, plus indépendante de l'expérience que les mathématiques pures ; et cependant supprimez la perception exté-

rieure qui nous fournit l'idée d'étendue, il n'y a plus de géométrie ; supprimez la conscience qui nous donne l'idée de force, et les sens qui nous donnent l'idée de mouvement, il n'y a plus de mécanique. Pareillement, les sciences d'observation qui prétendent ne consulter que les faits ne peuvent se constituer qu'à la lumière de principes supérieurs à l'observation elle-même ; la physique, la chimie, la physiologie n'existeraient pas si les observateurs n'étaient guidés par cet axiome , *que tout phénomène suppose une cause* ; et par cet autre, *que la nature est soumise à des lois stables et générales*. Il est donc non-seulement possible, mais nécessaire que toute science, quel que soit son caractère dominant, invoque au moins une fois celle des deux grandes facultés intellectuelles dont elle semble ne point faire usage ; et quand nous disons que la théodicée les emploie l'une et l'autre, nous ne brisons pas l'unité de la science, nous maintenons l'unité de l'esprit.

Toutefois, cette première réponse ne satisfait point encore à l'objection. Si la théodicée n'employait la raison que dans la mesure où les sciences dites expérimentales y ont nécessairement recours, si elle ne leur demandait que des principes destinés à l'éclairer dans l'étude des réalités finies et contingentes, elle demeurerait impuissante à dépasser la sphère de ces réalités elles-mêmes. Ou bien si, à l'exemple de la géométrie, elle n'empruntait à l'expérience qu'une idée, qu'un pur-concept, si elle ne posait le pied dans la réalité que

pour s'en détacher aussitôt par une abstraction rigoureuse, elle aurait beau raisonner sur cet objet abstrait et idéal, elle n'en pourrait tirer aucune affirmation légitime de son existence. Elle ne saurait échapper à ce double écueil qu'à condition d'être à la fois assez rationnelle pour atteindre un objet supérieur à l'expérience, et assez expérimentale pour ne jamais perdre possession de la réalité, et pour pouvoir affirmer l'existence de son objet infini, absolu et nécessaire aussi certainement que la science de la nature affirme l'existence de son objet contingent, relatif et fini.

Nous disons que la théodicée a ce double caractère, et qu'elle est à la fois science du transcendant et science du réel. Certes, elle a des démonstrations où l'expérience paraît jouer le rôle principal ; et elle en a d'autres où l'emploi de la raison semble prépondérant. Mais il y a dans les premières un élément *a priori* qui leur permet de franchir les limites du créé ; et les secondes contiennent dans leurs prémisses une affirmation *a posteriori* qui donne à leurs conclusions la valeur d'une réalité positive et concrète. Essayons de décrire ces deux *itinéraires de l'âme vers Dieu*, en faisant toutefois remarquer que, dans ce chapitre de logique, nous ne prétendons nullement donner les preuves de l'existence de Dieu avec tous leurs développements, ni les défendre contre les difficultés qu'on leur oppose. Nous voulons seulement montrer notre méthode à l'œuvre comme une méthode objective et vivante, échappant par son côté expérimental au re-

proche d'abstraction, tandis que, par son côté rationnel, elle dépasse l'expérience sans sortir de la réalité.

Prenons donc d'abord l'argument le plus populaire, la preuve dite physique ou cosmologique, celle que Voltaire a résumée avec une élégante précision dans ces deux vers si connus :

Le monde m'embarrasse, et je ne puis songer  
Que cette horloge existe, et n'ait point d'horloger.

Qu'y a-t-il dans cette preuve et dans les vers de Voltaire ? Un fait et un principe. Le fait est celui-ci : le monde existe ; il existe non pas comme une réalité quelconque, mais comme un tout organisé, comme une œuvre d'art exécutée sur un plan à l'exécution duquel les forces aveugles de la nature concourent, sans le connaître, avec un ordre, une harmonie et une précision merveilleuses. Ce fait est sous nos yeux. L'existence du monde, on ne la conteste pas sans doute ; l'ordre qui s'y manifeste, on peut chercher à l'expliquer par des théories athées, on ne peut guère en nier l'existence. — Le principe est celui-ci : tout phénomène suppose une cause capable de le produire. La psychologie démontre que ce principe sur lequel est bâtie toute la science de la nature, n'est pas d'origine expérimentale, mais d'origine rationnelle ; en effet, il est absolu et nécessaire, tandis que toutes les données de l'expérience sont relatives et contingentes. Nous avons donc, d'un côté, un fait réel fourni par l'ob-

servation, de l'autre, un principe absolu affirmé par la raison. Nous les rapprochons pour chercher l'explication du premier à la lumière du second; et, du rapprochement de cette mineure et de cette majeure, jaillit une conclusion vivante et concrète, nullement abstraite et idéale : à savoir que ce phénomène réel et ordonné qui s'appelle le monde a une cause réelle comme lui, une cause capable de produire l'ordre qui se manifeste dans son œuvre, une cause ordonnatrice et organisatrice; et cette cause, distincte du monde, supérieure au monde puisqu'elle est intelligente et que le monde ne l'est pas, est ce que nous appelons Dieu.

Telle est la première voie, facile, lumineuse, très-battue et très-solide qui, partant de l'expérience, aboutit, grâce à l'intervention de la raison, plus loin que l'expérience. Elle ne peut cependant pas être la seule, car elle ne nous mène pas assez loin. Le principe de causalité, sur lequel s'appuie l'argument cosmologique, ne nous oblige à mettre dans la cause que ce qui est manifesté par l'effet, je veux dire beaucoup de puissance et beaucoup de sagesse, mais non pas à séparer l'effet de la cause par l'abîme de l'infini. Il nous conduit à un Dieu très-bon et très-grand plutôt qu'au Dieu absolument bon et grand, plutôt qu'à l'être infini et parfait qui seul est le vrai Dieu. Il faut donc qu'il y ait une autre voie; et il y en a une en effet, où nous verrons concourir encore l'expérience et la raison. Mais ici l'expérience va s'appliquer à des

faits d'un autre ordre ; la raison intervient plus directement et plus énergiquement qu'elle n'a fait encore ; les deux procédés ne s'ajouteront plus seulement l'un à l'autre, ils se pénétreront de telle sorte qu'il ne sera plus possible de les séparer.

Voici un premier fait :

Je suis témoin d'une action accomplie par un agent libre ; je vois un soldat rester à son poste sous le feu de l'ennemi, un homme se dévouer pour sauver un de ses semblables. L'expérience me montre les circonstances du fait au moment où il s'accomplit ; demain elle m'en montrera les suites ; elle me donne cela, et rien de plus. Il y a cependant autre chose. De ce spectacle qu'elle m'a offert se dégage une idée, l'idée du bien, soit sous la forme d'un devoir, d'une loi absolue à laquelle le premier agent a obéi, soit sous la forme d'un idéal parfait que le second s'est efforcé de réaliser dans sa conduite ; et de cette idée naît une science tout entière, la morale.

En voici un second :

J'ai conscience de mon imperfection ; en moi, autour de moi je n'aperçois que des limites, des choses finies et contingentes. Et il se trouve que cette imperfection et cette contingence me suggèrent l'idée du parfait et du nécessaire ; il se trouve que j'ai en moi un ressort qui s'appuie sur le fini pour le dépasser, pour éliminer la limite, c'est-à-dire la négation, et pour concevoir l'idée de l'être sans restriction et sans bornes, l'idée de l'infini.



Que venons-nous de décrire? Un fait réel, certain, reproduit à toute heure sous l'œil de la conscience, le fait d'un élan intellectuel qui, trouvant dans l'expérience son point d'appui et son occasion, en franchit les limites et nous met en possession d'idées dont celle-ci ne nous donnerait pas même le soupçon, l'idée du bien, l'idée de l'absolu, de l'infini et du parfait. Cet élan n'est point une conception abstraite; c'est une réalité vivante que la conscience voit de ses yeux, c'est le mouvement naturel et constitutif de la raison. Il appartient à l'expérience psychologique par le sens intime qui le constate; il tient à l'expérience sensible par les occasions que lui fournit la réalité extérieure; et en même temps, par sa direction, sa portée, son terme, par sa face objective, il est supra-sensible et supra-psychologique. Si l'on reconnaît que sa direction est légitime et atteint le vrai comme toutes les grandes directions normales de l'intelligence, on reconnaît du même coup qu'il a un objet réel; tout est dit, et il reste seulement à faire voir que toutes les idées de la raison ne sont que les divers aspects d'une même réalité, et que cette réalité est Dieu. Soutient-on au contraire que ce mouvement est stérile dans ses résultats et chimérique dans son objet? Du moins faut-il avouer qu'il est réel à titre de mouvement, et que les idées qu'il nous donne sont réelles à titre de phénomènes de conscience. Il reste vrai que nous pensons l'infini et le parfait, nous étres imparfaits et finis; cette pensée est un fait, et ce fait est soumis, comme tout autre, à la loi absolue de causalité. Il n'en

faut pas davantage à Descartes pour établir démonstrativement que la cause réelle de ce fait réel ne peut être trouvée ni dans le moi, ni dans les réalités extérieures, ni dans aucune chose finie, quelle qu'elle soit, mais dans la réalité infinie qui est Dieu. Et c'est ainsi que dans l'argument métaphysique se retrouve l'argument populaire par lequel nous avons commencé; il s'y retrouve non dans ses matériaux, mais dans sa forme; et cette nouvelle preuve, grâce au caractère privilégié du fait sur lequel elle s'appuie, a une portée incomparablement plus haute que la première, puisque la cause qu'elle atteint est immédiatement donnée comme cause infinie.

En tout ceci où est l'abstrait? Visiblement, il n'est nulle part; et l'on s'en convaincra mieux encore si l'on veut bien comparer le procédé que nous venons de décrire au procédé suivi par les géomètres qui, de leur aveu, vivent dans un monde d'abstractions.

Que fait le géomètre? Il prend une idée, il l'analyse et, par une série d'abstractions, la ramène à ses éléments simples; il combine ces éléments, de manière à former des figures, définit chacune d'elles, détermine les propriétés qui suivent nécessairement de sa définition. Jamais il ne sort de la sphère des idées pour entrer dans celle des choses; jamais il n'affirme qu'il existe des objets dont ses idées soient la représentation. Il sait au contraire et il avoue qu'à ces conceptions abstraites, qu'il appelle le point, la ligne, la sur-

face aucun objet concret ne correspond et ne peut correspondre.

Que faisons-nous ? Nous prenons un premier fait, donné par la perception extérieure, à savoir le monde ; et nous raisonnons sur lui comme sur un fait particulier quelconque, sur un acte dont nous chercherions l'agent, sur une machine dont nous chercherions le constructeur. La grandeur de l'objet ne fait rien à l'affaire ; elle peut étonner l'imagination, mais elle ne change point le caractère et n'entame point la solidité du raisonnement. Nous prenons donc, très-légitimement, l'objet total de l'expérience ; nous constatons que cet objet n'a pas sa cause en lui-même ; et comme nous sommes des êtres doués de raison, en d'autres termes, comme nous possédons, à côté et au-dessus du fait fourni par l'expérience, des principes absolus et nécessaires, très-légitimement aussi nous cherchons la cause de ce grand fait qui est le monde. Nous constatons qu'elle n'est pas en lui ; nous concluons qu'elle est hors de lui, *qu'elle est*, dis-je, non pas à titre de conception, mais à titre de force réelle et vivante, capable de produire et de soutenir son œuvre. Le géomètre allait de l'abstrait à l'abstrait ; nous allons de la réalité à la réalité, de la réalité produite qui est le monde à la réalité productrice qui est Dieu.

Nous prenons ensuite un second fait, donné par la conscience, le mouvement de l'esprit qui de l'imparfait, du relatif, du limité, s'élance vers l'absolu, le parfait, l'infini, et en conçoit les idées. Nous disons que la pré-

sence de ces idées en nous a besoin d'être expliquée par une cause qui soit capable de les produire. Nous démontrons qu'elles ne peuvent naître d'aucune transformation des données expérimentales, qu'elles n'ont pu être créées de toutes pièces par l'activité de notre esprit, laquelle ne peut rien de plus que combiner les matériaux qui lui sont fournis. Et nous concluons que ce fait, qui est la présence subjective en nous des idées de l'infini et du parfait, implique un autre fait, à savoir l'existence objective hors de nous d'une réalité qui est l'être infini et parfait. Ici encore nous allons du réel au réel, du réel psychologique au réel métaphysique et théologique.

C'est ainsi que la vraie méthode se sert de toutes les facultés de notre esprit pour nous élever au terme suprême de la connaissance humaine. Mais nous n'avons pas tout dit; ce n'est pas seulement avec toute l'intelligence qu'il faut aller à Dieu, c'est avec l'âme tout entière; et la question de la méthode n'est pas complètement résolue tant qu'on n'a pas ajouté aux règles de la logique intellectuelle des règles de logique morale.

Ces règles se ramènent à un seul devoir qu'il s'agit de bien entendre, le devoir d'aimer la vérité, non pas seulement d'un amour curieux comme satisfaction donnée à notre désir de savoir, mais d'un amour généreux comme fin de notre intelligence, comme lumière et principe directeur de notre activité. Celui-là seul aime la vérité qui peut dire comme Fénelon : « Je me sers

« fidèlement de tout ce qui est en moi, » de mon cœur et de ma volonté comme de ma raison et de mon expérience, « pour tâcher d'aller droit à la vérité. Je crains  
« autant de résister à l'évidence et de ne pas croire ce  
« qui mérite d'être cru, que de croire trop légèrement  
« ce qui est incertain <sup>1</sup>. »

Rien de plus raisonnable sans doute que de telles dispositions, et rien de plus impérieusement exigé pour parvenir à la connaissance du vrai. Rien cependant de plus rare, parce que, pour s'y placer et s'y maintenir, deux conditions fort difficiles sont nécessaires, une parfaite bonne foi et une parfaite bonne volonté. La probité vulgaire suffit à la bonne foi vulgaire, à celle qui recule devant l'idée de soutenir un mensonge clairement aperçu ou de contester des lèvres une vérité dont on reconnaît intérieurement l'évidence. Mais la bonne foi parfaite ! la bonne foi avec soi-même et contre soi-même ! la conscience scrupuleuse et délicate qui va chercher au fond de l'âme les préventions sourdes et les sophismes inconscients ! la volonté courageuse qui, après les avoir soupçonnés, les démêle et les sacrifie sans pitié ; que cet état moral de l'esprit est beau ! qu'il est difficile de garder une telle pureté de conscience intellectuelle ! et combien de nous, s'ils soumettaient leur pensée à un examen sévère, la trouveraient fort éloignée de cet idéal ! Je discutais un jour les grandes questions de Dieu et de la destinée avec un ami qui m'est très-cher (j'avoue que je

<sup>1</sup> Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, II<sup>e</sup> partie, ch. 1.

pensais à lui en décrivant ces âmes qui ont le malheur de ne croire à rien, et qui cependant étaient dignes de connaître toute la vérité). Il se retranchait dans le scepticisme de Kant, et n'en sortait par instants que pour faire quelque excursion dans le panthéisme Hégélien. Et moi, j'essayais de forcer ses retranchements; je lui faisais honte de l'énorme contradiction que tout sceptique laisse éclater entre sa vie toute pleine d'actes de foi en la vérité, et sa thèse philosophique qui n'est qu'un point d'interrogation; je lui demandais comment on peut de bonne foi se brouiller si fort avec le bon sens. — Mais non, me répondit-il, je vous assure que je suis tout à fait un sceptique de bonne foi. Puis, s'arrêtant brusquement, et se reprenant aussitôt avec une candeur admirable: non, me dit-il, je l'avoue, *pas tout à fait de bonne foi*. Combien de nous, s'ils avaient le courage de regarder au fond, tout au fond de leur esprit, y trouveraient de quoi leur commander le même aveu! et quel grand pas ce serait dans la route de la vérité que d'oser seulement se le faire à soi-même! Les Stoïciens disaient, et avec raison, que la première démarche pour devenir bon, c'est de savoir qu'on est mauvais. Ne peut-on pas ajouter que la première démarche pour acquérir la sincérité parfaite, c'est de reconnaître qu'on ne la possède pas encore? Je dirai donc à tous ceux qui ont cédé aux tristes séductions des doctrines sceptiques ou négatives: Examinez sévèrement votre conscience intellectuelle; cherchez si vous n'avez pas au fond du cœur quelque chose qui ressemble à un parti pris;

si votre premier mouvement n'est pas d'épiloguer contre tout ce qui se présente à vous avec le caractère de la certitude, d'argumenter par les petits côtés plutôt que par les grands, de diriger votre regard vers les obscurités de détail qui prêtent au doute plutôt que vers les vastes foyers de lumière où la vérité resplendit avec un éclat vainqueur ; si vous n'êtes pas retenu par cette prévision très-bien fondée que le premier pas hors du scepticisme en entraînerait d'autres, et qu'une fois revenu au Dieu personnel et créateur, le même mouvement vous conduirait plus loin, peut-être jusqu'au christianisme dont vous ne voulez pas ; cherchez en un mot si, pour toutes ces raisons mal démêlées et à peine aperçues, très-puissantes cependant parce qu'elles agissent sur votre esprit avec une force continue, vous ne prêtez pas une oreille plus complaisante à ce qui se dit contre Dieu qu'à ce qui se dit pour lui, et si enfin vous n'éprouvez pas je ne sais quelle joie secrète d'appartenir à un monde sans maître et à une humanité sans lisières. Et puis cherchez encore si la bonne foi de votre raison ne trouve pas un obstacle dans les faiblesses et les appréhensions de votre volonté. Pour que l'esprit aille de bon cœur au-devant de la vérité dans l'ordre intellectuel, il faut que, dans l'ordre pratique, la volonté soit résolue à en accepter et à en *faire* les conséquences. Or parmi ces conséquences, il y en a qui sont blessantes pour notre orgueil, il y en a qui sont dures et fâcheuses pour notre mollesse. Nous calculons intérieurement, et nous n'avons pas tort, que ce ne serait pas la peine de

croire en Dieu, si cette foi ne produisait point dans notre vie morale les effets qu'elle a droit de produire. Et là-dessus, sans s'être dit ces choses tout haut, sans s'être avoué qu'on se les dit tout bas dans un petit souffle insensible, on reste enchaîné à la négation et au doute, et l'on n'essaye aucun des pas qu'il faudrait faire pour en sortir.

C'est beaucoup d'avoir regardé avec cette sincérité au fond de son esprit et de son cœur. Mais que faire si l'on a trouvé en soi quelqu'un de ces subtils et dangereux obstacles à la recherche et à l'amour généreux de la vérité? Avant tout, réagir et lutter, se servir énergiquement de la bonne foi et de la bonne volonté qu'on a pour acquérir celles qu'on n'a pas encore. Et puis? Et puis... risquons le mot, il faut prier.

« Comment, prier? je n'ai pas à qui adresser ma prière; je ne sais pas si Dieu existe; mon cœur n'a pas même d'autel pour le Dieu inconnu qui en avait à Athènes. »

N'importe; il faut prier quand même, conditionnellement, à tout hasard, comme le voyageur perdu dans la nuit jette sa voix dans l'espace où peut-être elle se perdra, où peut-être aussi elle trouvera une oreille humaine pour l'entendre et une parole pour lui répondre. Vous en êtes là; vous ne savez pas si Dieu est; mais vous ne savez pas non plus s'il n'est pas, et vous êtes sûr que, s'il existe, il vous entend et peut vous venir en aide. On connaît la prière de Voltaire : *mon Dieu, s'il y en a un, sauvez mon âme, si j'en ai une*, prière impie dans sa bouche parce qu'elle a l'accent d'un



sarcasme et le ricanement d'une insulte. Je reprends le mot de Voltaire, et je le propose avec un autre accent aux âmes qui doutent, et qui portent leur doute comme une chaîne et non comme une parure. Je leur dis qu'elles peuvent et qu'elles doivent s'écrier, avec l'anxiété de ce voyageur égaré à qui elles ressemblent tant : O Dieu ! si vous êtes, aidez-moi à trouver la vérité, s'il y en a une. — Est-ce trop encore ? et dans l'état où vous êtes, vos lèvres se refusent-elles à prononcer le nom de Dieu ? Du moins, soyez des hommes de désir. Souhaitez que la vérité existe, et qu'elle vous apparaisse, et qu'en vous apparaissant, elle vous inspire un amour qui ne vous laisse pas même la pensée de lui résister. Quoi que vous puissiez dire, elle ne s'est pas entièrement retirée de vous. Vous en gardez encore un magnifique rayon, si vous êtes de ceux qui maintiennent, à travers toutes leurs négations, l'idée sacrée du devoir. Si celle-là même vous manque, encore croyez-vous à votre existence, encore dites-vous le *cogito, ergo sum* de Descartes. Et si vous doutez même du moi et de sa réalité substantielle, à tout le moins ne doutez-vous pas de ce phénomène qui s'appelle la pensée ; si vous n'allez pas jusqu'à l'*ergo sum*, vous allez jusqu'au *cogito*. Ce n'est plus un rayon, mais c'est une étincelle, une lueur. Souhaitez que cette lueur soit une aurore ; et, vous tournant vers elle, comme vers le seul point qui ne soit pas la nuit désolée et noire, redites la prière ou, si ce mot vous choque, le *désir* de Fénelon, lorsqu'après avoir fait artificiellement le vide dans son âme, à l'exemple

de Descartes, il s'aperçoit comme lui qu'il y reste encore quelque chose : « O vérité, vous commencez à luire à mes yeux. Je vois poindre un faible rayon de lumière naissante sur l'horizon, au milieu d'une profonde et affreuse nuit : achevez de percer mes ténèbres ; débrouillez peu à peu le chaos où je suis enfoncé. Il me semble que mon cœur est droit devant vous ; je ne crains que l'erreur. O vérité, venez à moi ; montrez-vous toute pure ! que je vous voie, et je serai rassasié en vous voyant <sup>1</sup>. »

Nous pouvons maintenant dresser la liste des questions que nous aurons à examiner.

Celles que nous rencontrerons les premières serviront de transition entre la question de la méthode et la question fondamentale de la théodicée, la question de l'existence de Dieu. Nous aurons à nous demander quelle est la valeur objective de la raison, et si elle a droit de passer outre aux objections des sceptiques. Si la réponse est affirmative, — et elle le sera, — nous devons rechercher si la raison atteint son objet final, qui est Dieu, par une intuition directe ayant un caractère d'évidence immédiate, ou si elle s'élève à lui en passant par des intermédiaires, en raisonnant et en démontrant. Je n'ai pas besoin de faire ressortir l'importance de cette alternative, qui revient à celle-ci : faut-il ou ne faut-il pas poser la question de l'existence de Dieu ?

<sup>1</sup> Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, II<sup>e</sup> partie, ch. 1.

Nous montrerons qu'il faut la poser, et nous nous appliquerons à la résoudre. Mais avant d'entrer dans les preuves intrinsèques, nous demanderons à l'humanité ce qu'elle pense de la question de Dieu, et à la raison en quelle estime il faut tenir ce que l'humanité a toujours pensé et pense partout en cette matière. En d'autres termes, nous chercherons s'il y a ici une affirmation universelle et constante du sens commun, et ce qu'il faut penser du sens commun en philosophie. Après quoi, nous reprendrons, pour les discuter et les approfondir, premièrement, la preuve dite physique, secondement, l'ensemble des preuves dites métaphysiques; c'est l'ordre adopté par Fénelon et Bossuet, non comme étant en soi le plus scientifique, mais comme étant le mieux approprié à la constitution de notre âme, plus vivement frappée, à ses débuts dans la vie intellectuelle, du spectacle de la nature que des phénomènes intérieurs dont elle est la cause ou le théâtre.

Dieu étant démontré, un autre groupe de questions se présente; il faut déterminer ses attributs, après avoir au préalable examiné avec soin comment il est possible de tenter cette entreprise sans concevoir pour cela la présomptueuse espérance de percer par la raison l'impénétrable mystère de l'essence divine, et aussi comment on peut reconnaître en Dieu plusieurs attributs sans porter atteinte à la parfaite simplicité de son essence.

Le fil conducteur qui nous empêchera de nous égarer dans cette recherche, ce sera l'idée de la perfection divine. Faisant de cette idée notre loi et notre criterium,

nous commencerons par écarter de la notion de Dieu tout ce qui répugne à la perfection, tout ce qui implique négation et limitation, tout changement, toute succession, toute multiplicité de parties. C'est là le procédé négatif, la méthode d'élimination (*via remotionis*) dont les grands scolastiques ont si bien senti l'importance et qu'ils ont suivie avec tant de rigueur, jusqu'à dire que nous ne pouvons pas savoir de Dieu ce qu'il est, mais seulement ce qu'il n'est pas, entendant par là que ces négations apparentes sont en réalité des affirmations très-hautes et très-fécondes, puisqu'elles ne nient de Dieu que des négations et n'écartent de sa notion que ce qui en altérerait l'infinie et très-positive grandeur.

Cette méthode qui nous permet d'affirmer la simplicité, l'immutabilité, l'immensité et l'éternité de Dieu n'est pas la seule. Nous la compléterons par celle que les scolastiques appellent *via eminentiæ*. Fondée sur ce principe que l'effet garde l'empreinte de sa cause, et que tout ce qui est dans celui-là est dans celle-ci, soit *formellement*, c'est-à-dire de la même manière et au même degré, soit *éminemment*, c'est-à-dire sous une forme supérieure et avec une intensité plus grande, elle cherche les traces de Dieu dans le monde, surtout dans ce monde de l'âme humaine où elles sont plus visibles et plus belles. Là encore l'idée de la perfection divine interviendra pour nous empêcher d'abaisser la notion de Dieu et pour nous permettre de faire dans ces traces de Dieu le *départ* de ce qui est, en soi, positif et susceptible d'être élevé à l'infini, et de ce qui tient à l'infirmité, à l'imperfection, à la limitation

essentielles de la créature. C'est ainsi qu'en nous élevant de l'intelligence, de l'amour, de la liberté qui sont en l'homme à la conception de l'intelligence, de l'amour et de la liberté en Dieu, nous en écarterons soigneusement les faiblesses et les défaillances. Par là nous échapperons au reproche d'anthropomorphisme ; loin de faire Dieu à l'image de l'homme, nous remonterons de l'homme, image de Dieu, à son divin modèle.

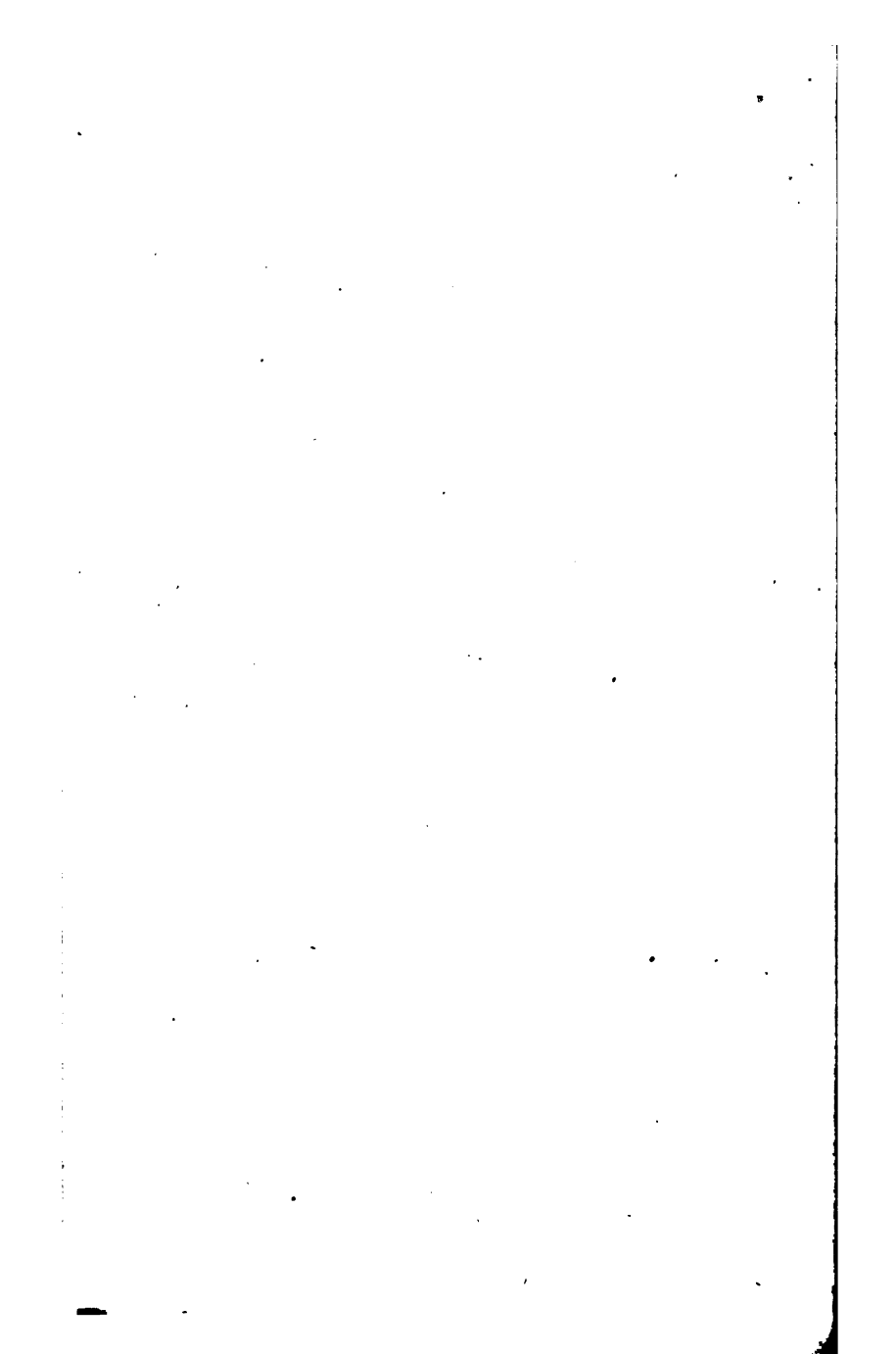
Réstant la Création et la Providence.

Nous démontrerons la création non pas en la déduisant de l'idée de Dieu, procédé panthéistique qui supprime la liberté de l'acte créateur et amène à concevoir le fini comme un développement nécessaire de l'infini, mais en la concluant du *fait* donné par l'expérience, à savoir de l'existence même et de la contingence du monde. C'est là que nous rencontrerons le panthéisme. Nous retracerons les principaux épisodes de sa longue histoire, en nous attachant surtout à dégager ses traits communs et persistants, à signaler la difficulté qui lui sert de point de départ, les contradictions absurdes ou les conséquences détestables auxquelles il aboutit.

La question de la Providence nous amènera sur le terrain de la science moderne, tant des sciences historiques et sociales que des sciences physiques et naturelles. Nous ferons voir que la notion d'une Providence, c'est-à-dire d'une puissance, d'une sagesse, d'une justice et d'une bonté parfaites appliquées au gouvernement de la création, découle nécessairement de l'idée de Dieu rapprochée du fait de l'existence du monde,

Nous dirons ce qu'on peut savoir avec certitude et ce qu'il est permis de conjecturer avec vraisemblance touchant le plan divin et la place privilégiée qu'y occupent les êtres intelligents et libres. Nous montrerons que, dans la nature, les apparences de désordre, assez inquiétantes au premier abord pour avoir donné naissance à l'hypothèse d'un principe du mal coéternel au principe du bien, se dissipent comme des fantômes à la lumière de la science moderne qui ramène les monstruosité elles-mêmes à des lois, c'est-à-dire à l'ordre. Et après avoir rapporté à leur véritable cause, qui est la liberté humaine, les désordres très-réels du monde moral, nous conclurons de leur existence qu'eux aussi doivent être un jour ramenés à l'ordre, et que le plan divin commencé ici-bas s'achève ailleurs.

Enfin, sans mettre le pied hors du domaine de la philosophie, nous rencontrerons les questions les plus vivement discutées dans la controverse religieuse, la question du miracle, la question de la prière, la question de la grâce ; et nous espérons démontrer que la métaphysique, si elle veut garder la notion du Dieu personnel et créateur, leur donne à toutes des solutions qui mènent droit au christianisme.



## CHAPITRE II

### LE SCEPTICISME

Socrate et les sophistes. — Kant et la *Critique de la raison pure*. Comment Kant, après avoir réfuté la psychologie sensualiste, arrive, comme elle, à des conclusions négatives en métaphysique. Jusqu'où va son scepticisme.

D'un écueil à fuir dans la discussion contre les sceptiques. — Comment on peut réduire au silence ceux qui n'exceptent rien de leur doute. Comment on peut convertir à toute la métaphysique ceux qui gardent la foi au devoir.

Vers la seconde moitié du cinquième siècle avant l'ère chrétienne, les affaires de la philosophie semblaient être, chez les Grecs, en assez mauvaise posture ; et la raison, après un court essai de ses forces, en était déjà à désespérer d'elle-même. Elle avait commencé par rêver la science universelle ; et, par une réaction aussi inévitable qu'excessive, c'était au scepticisme universel qu'elle allait aboutir. Les sophistes exploitèrent cette situation au profit de leur cupidité et de leur vanité de rhéteurs ; en l'exploitant, ils l'aggravèrent, mais ils ne la créèrent pas. Elle avait pour cause intellectuelle la témérité dogmatique des premiers systèmes, vastes constructions hypothétiques qu'il était facile de démolir, et dont on imputa trop aisément la fragilité à la raison elle-même ; elle avait pour cause morale l'affaiblissement de l'ancienne discipline et des anciennes croyances ; et l'humeur des Athéniens, plus



amoureux de la dispute que de la vérité, semblait d'ailleurs s'accommoder à merveille d'une doctrine qui rendait les discussions éternelles.

Ce fut au milieu de ce désarroi général que Socrate apparut. Avec un admirable bon sens, avec un sentiment très-juste et très-élevé de ce que peut faire la raison et de ce que doit être la philosophie, il détourna celle-ci des voies hasardeuses où s'étaient perdus ses prédécesseurs, et la fixa dans le monde moral, dans le monde de la pensée et de la liberté, comme dans son véritable domaine. Plus subtil logicien que les sophistes eux-mêmes, il alla les battre chez eux, et rétablit la certitude en réduisant le scepticisme au silence. J'avoue qu'il n'alla pas toujours jusqu'au bout de sa raison et de sa conscience, et qu'on ne peut l'absoudre du reproche d'avoir *traité* avec les erreurs religieuses et morales de son temps, avec le polythéisme officiel qui les résumait toutes, plutôt en politique qu'en philosophe et en missionnaire de la vérité. Mais, après tout, c'est pour la vérité qu'il est mort, pour l'avoir trop aimée et pour l'avoir trop répandue ; et je ne m'étonne pas que, dans les premiers siècles de l'Église, plusieurs écrivains orthodoxes aient bien auguré de son salut éternel. Qui peut affirmer qu'entre ses dernières paroles entendues par des oreilles mortelles et le moment suprême où son âme se détacha de son corps, cette grande âme ne fut point favorisée de quelque illumination soudaine, et n'embrassa point d'un amour plus qu'humain la vérité mieux connue ? Pour ma part, je me rattache

de grand cœur à cette pensée consolante, et je veux croire que Socrate est arrivé à ce terme divin qu'il saluait en un si noble langage, lorsqu'il disait; avant de boire la cigüe : *O mes amis ! faisons tout pour acquérir en ce monde la sagesse et la vertu, car ce combat est beau et l'espérance est grande.*

J'ai besoin, d'ailleurs, de croire au salut de Socrate pour oser faire le récit — on l'appellera un mythe, si l'on veut, — qui va l'introduire dans ces études et lui donner un instant la parole.

Il y a quelque temps, un certain homme qui, depuis une vingtaine d'années, passait sa vie à s'occuper de philosophie, terminait, à une heure assez avancée de la soirée, une lecture qu'il avait commencée non pas précisément pour son plaisir, mais pour son instruction, et pour celle de quelques amis, avec lesquels il aimait à causer métaphysique. Nous l'appellerons Philalèthe, du nom que Leibnitz donne à l'un de ses deux interlocuteurs dans ses *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Il lisait, tantôt notant d'un coup de crayon les passages obscurs qu'il faudrait éclaircir, tantôt transcrivant les formules où la pensée de l'auteur se dessinait avec un relief plus puissant. Vers minuit (était-ce la faute du coin du feu, ou de l'heure, si propice cependant aux méditations solitaires, ou du livre dans lequel il s'était plongé avec une attention acharnée?), ses yeux s'appesantirent, et il s'assoupit dans son fauteuil.

Il dormait depuis quelques instants, quand *son âme* — car ses sens étaient fermés — entendit un bruit, et, regardant, vit devant elle Socrate. Elle le reconnut aisément sous son enveloppe transfigurée, et jamais elle n'avait mieux compris ces deux grandes vérités de l'esthétique platonicienne, *que le beau est la splendeur du vrai et du bien, et que la beauté du corps* (du moins dans la vie véritable où toutes choses doivent être remises à leur place) *est le reflet de la beauté de l'âme*. Socrate n'avait plus ce masque de Silène dont il fait les honneurs avec tant de bonhomie dans le *Banquet* de Xénophon. La douceur et la force, la finesse de l'esprit et la bonté du cœur, la majesté sereine que donne la mort affrontée pour une grande cause, le rayonnement de la vérité possédée et goûtée dans sa source divine, tout cela éclatait sur son visage remodelé, pour ainsi dire, à l'image de son âme ; c'était encore Socrate, mais un Socrate en qui le réel était devenu idéal, en qui, suivant l'expression de saint Paul, *le mortel avait revêtu l'immortalité*.

Philalèthe avait beaucoup pensé à Socrate pendant sa laborieuse lecture. Ayant à demi conscience de son sommeil, il crut donc n'avoir devant les yeux qu'une vision appelée dans ses rêves par le souvenir de ses veilles ; et cette vision était si belle qu'il craignait, en disant un mot, de la faire évanouir.

Socrate prit le premier la parole. « Que faisais-tu là ? lui dit-il. »

« Tu le vois, » répondit Philalèthe, montrant du doigt,

non sans quelque confusion, le volume qui avait glissé à ses pieds, « je lisais le plus célèbre ouvrage d'un homme qui certes n'est pas de ton pays; c'est un Teuton du nom de Kant, et son ouvrage s'appelle la *Critique de la raison pure*. Ah ! mon cher Socrate, si tu savais combien de fois, en tâtonnant dans ce labyrinthe, je t'ai invoqué pour me servir d'Ariane ! »

## SOCRATE.

Je t'ai entendu, mon ami, et il m'a été permis de descendre vers toi, non pas pour t'enseigner des vérités nouvelles, mais pour t'aider à retrouver ton chemin, et, si par hasard nous rencontrions quelque sophiste, pour voir si à nous deux nous ne pourrions pas le mettre en fuite comme un voleur de nuit, ou le dissiper comme un fantôme; tu sais que ce fut mon métier, et les hommes de ton temps trouvent encore, me dit-on, que j'y réussissais assez bien.

## PHILALÈTHE.

Je te remercie, mon cher Socrate; mais je dois t'avertir que l'entreprise, même tentée avec toi, est des plus malaisées. Protagoras, Gorgias, Hippias, et tous les autres que tu as bernés d'une si belle manière, n'étaient que des enfants à côté des modernes ennemis de la raison. Et puis, ils étaient proprement des sophistes, des gens de mauvaise foi, abusant de l'ambiguïté des termes et de l'inexpérience des jeunes Athéniens, des gens par conséquent dont on était plus qu'à demi dé-

barrassé lorsqu'on les avait démasqués. Que cette espèce soit aujourd'hui perdue, je n'oserais pas en répondre; mais ce que je puis t'assurer, c'est que mon Teuton n'est pas du nombre. Il n'y a pas d'homme plus sincère; et, encore que son livre, du moins en ce qui concerne l'existence de Dieu, conclue en faveur du scepticisme le plus absolu, il n'y a pas d'homme qui croie en Dieu d'une foi plus robuste. Il a même fait un livre qu'il appelle *Critique de la raison pratique*, tout exprès pour relever les vérités que ruine son premier ouvrage; en quoi il me paraît ressembler à un homme qui, ayant démoli sa maison, rebâtirait, à côté, un autre logis tout semblable. Mais je crains bien que ce ne soit là qu'une honnête inconséquence, et que la plupart des lecteurs, au lieu de prendre le second ouvrage comme antidote au scepticisme du premier, ne se servent du premier pour fermer leur esprit aux croyances que le second veut rétablir. Et en cela, vraiment, je ne puis dire qu'ils aient tort; car c'est bien dans le premier, dans la *Critique de la raison pure*, qu'est la vraie doctrine du maître. La *Critique de la raison pratique* n'est qu'une faible et insuffisante restriction; ce n'est qu'un pauvre petit esquif sur lequel il essaye de se sauver après avoir volontairement coulé son grand navire. Et ce qu'il y a de plus fâcheux, c'est qu'il persuade à un grand nombre de submerger comme lui leur vaisseau, et à bien peu de garder comme lui leur chaloupe.

## SOCRATE.

Tu me décris là en effet, mon ami, un grand péril de la philosophie et de la raison, plus grand que celui dont j'ai eu, en mon temps, le bonheur de les sauver. Mais avant de noyer nos vaisseaux, comme le Teuton nous le conseille, ne ferons-nous pas bien d'examiner ensemble ce qu'il leur reproche, et de juger par nous-mêmes s'ils sont aussi incapables qu'il le dit de tenir la mer et de nous conduire au port. Je te prie donc, puisque tu viens d'achever — non sans peine, comme il paraît, — l'étude de son système, de m'en donner une analyse exacte, afin que nous en puissions apprécier la valeur.

## PHILALÈTHE.

Y penses-tu, Socrate? Quoi! tu demandes une analyse de la *Critique de la raison pure*! Si je voulais te la donner en détail et la rendre aussi claire que l'ouvrage est obscur, il me faudrait non pas abrégé celui-ci, mais le grossir d'une glose perpétuelle, et, avant tout, le faire précéder d'une étude philologique fort longue; car la langue de Kant n'est vraiment la langue de personne, et s'il est original dans son système, il l'est plus encore dans son vocabulaire et dans sa syntaxe. Connais-tu les *schèmes* et le *schématisme de l'entendement pur*? connais-tu l'*amphibolie* des concepts de la réflexion? Et pourtant ce sont des mots grecs. Veux-tu que je te lise la page soixante-neuvième de l'esthétique transcendante, où Kant prouve comme il

suit que l'espace n'est rien de réel, et ne doit être considéré que comme une forme subjective de la sensibilité, comme une sorte de moule résultant uniquement de notre organisation intellectuelle, et dans lequel viennent se couler toutes nos perceptions extérieures.

« S'il n'y avait pas en vous une faculté d'avoir des intuitions *a priori*, et si cette condition, subjective quant à la forme, n'était pas en même temps la condition *a priori* sous laquelle seule l'objet de cette intuition externe est possible; si enfin l'objet de cette intuition (un triangle, par exemple) était quelque chose en soi, sans rapport à votre sujet, comment pourriez-vous dire que ce qui est nécessaire dans vos conditions subjectives pour la construction d'un triangle doit nécessairement faire partie du triangle en soi? Car vous ne pouvez rien ajouter de nouveau (la figure) à vos concepts (de trois lignes) qui doive se trouver nécessairement dans l'objet, puisque cet objet est donné avant votre connaissance et non par elle. Par conséquent... »

SOCRATE.

Fais-moi grâce de la conséquence, mon cher Philalèthe, et dis-moi seulement si c'est bien Kant qui a écrit cela, et si, à ton avis, il savait ce qu'il voulait dire.

PHILALÈTHE.

J'en ai longtemps douté, Socrate; et je me souviens

qu'il y a une quinzaine d'années, trois de mes amis et moi, tous quatre fort amoureux de philosophie, nous écrivîmes cette phrase à la craie sur un grand tableau noir, comme un problème de géométrie, afin de la résoudre; aucun de nous n'y put parvenir. Cependant je crois qu'elle a un sens, et si tu veux me donner une petite heure d'attention, je ne désespère pas de te la faire entendre.

## SOCRATE.

Je t'en dispense, et je n'insiste plus pour obtenir l'analyse exacte et complète que je te demandais tout à l'heure. Mais, mon ami, ne connais-tu aucun autre moyen de me faire comprendre, je ne dis plus *les détails*, je dis seulement *l'ensemble* du système, son esprit, ses conclusions et les raisons sur lesquelles elles sont appuyées? Pour que la *Critique de la raison pure* ait eu l'influence que tes contemporains lui attribuent, pour qu'elle ait été le germe d'un très-puissant développement philosophique en Allemagne et ailleurs, pour que son auteur soit considéré par quelques-uns comme le plus grand penseur des temps modernes, et par tout le monde comme un très-rude joueur, encore faut-il qu'il y ait dans son livre autre chose que des énigmes. Qu'en penses-tu, toi qui l'as lu?

## PHILALÈTHE.

Je pense comme tout le monde, Socrate; et si je t'ai infligé la citation qui t'a fait frémir, ne crois pas que



j'aie voulu me débarrasser par le ridicule d'un esprit qui compte assurément parmi les plus forts (je n'ai garde de dire parmi les plus lumineux) de notre temps et de tous les temps. J'ai voulu seulement aller au-devant du désir que tu viens d'exprimer, en te montrant par un exemple que Kant est, si je puis dire, *in-analysable* dans le détail, et qu'il faut ou bien le commenter très-longuement, ou bien essayer de dégager et de suivre dans ses principaux mouvements sa pensée fondamentale, en élaguant résolûment les broussailles où elle s'enchevêtre, et en sacrifiant tout ce qui n'est pas nécessaire à l'intelligence de l'ensemble, par exemple ce terrible *schématisme* de l'entendement pur, qui est pourtant une théorie psychologique très-subtile et très-curieuse. C'est comme cela qu'a fait M. Cousin, qui cependant a consacré à la philosophie de Kant un volume tout entier ; et c'est comme cela que je ferais, je pense, si jamais j'étais professeur de philosophie, et que je dusse parler de la *Critique de la raison pure* devant un public même très-éclairé.

SOCRATE.

Fais donc, mon cher, comme si tu étais professeur de philosophie ; je serai ton public, et je t'écoute.

PHILALÈTHE.

Je tente volontiers l'entreprise ; et, dans ces conditions, j'espère te faire connaître l'essentiel du Kantisme, sans trop souvent choquer ton oreille ou embar-

resser ton esprit par des termes étranges ou obscurs.

Et d'abord, si Kant arrive, comme la plupart de nos Français du dix-huitième siècle, à des conclusions négatives ou sceptiques en métaphysique, ne crois pas que ce soit, comme eux, par le chemin de la psychologie sensualiste. L'honnête Locke, bien qu'il ramenât toutes nos idées à la sensation et à la réflexion opérant sur des données sensibles, avait fait tout au monde pour laisser à Dieu une place dans sa doctrine. Il gardait le principe de causalité, il gardait l'idée de l'infini, il gardait l'idée du devoir. En cela, par malheur, il faisait ce que sa psychologie lui ôtait le droit de faire. On le lui fit bien voir. Ses disciples, moins bons chrétiens que lui et beaucoup meilleurs logiciens, prouvèrent aisément que l'expérience, surtout l'expérience sensible, source unique, selon lui, de toutes nos connaissances, ne peut fournir ni le principe de causalité, ni l'idée de l'infini, ni par conséquent la notion de Dieu et la preuve de son existence. De là une métaphysique toute négative et sceptique, à laquelle visiblement on ne pouvait échapper qu'en renonçant à la psychologie sensualiste, en refaisant l'inventaire de l'esprit humain, et en constatant chez lui l'existence d'idées et de principes que la sensation est impuissante à fournir. En d'autres termes, au lieu d'accommoder tant bien que mal à un système les notions de l'intelligence, au lieu de mutiler ou de nier celles que le système ne peut expliquer, il s'agissait de les prendre telles qu'elles sont, et de les rapporter à une origine qui explique leur présence au lieu de la

rendre impossible. C'est ce que notre Teuton fit avec une supériorité vraiment merveilleuse; et il est remarquable que les pages qu'il a consacrées à démontrer par l'analyse psychologique la présence et l'action d'une faculté intellectuelle supérieure à l'expérience, sont parmi les plus claires et les mieux écrites de son livre. Les sensualistes prétendaient expliquer par je ne sais quelles transformations de la sensation les idées les plus évidemment suprà-sensibles; Kant, prenant ce que la connaissance humaine a de plus humble, je veux dire la perception extérieure, montre que, même à ce bas degré, l'expérience ne peut faire un pas sans la raison. L'idée d'étendue, fournie par les sens, implique l'idée d'espace, d'un espace infini et nécessaire, non point perçu par les sens, mais imposé par la force même de l'esprit aux perceptions sensibles comme une forme dont elles reçoivent l'empreinte. Pareillement, l'idée de succession et de changement, fournie d'abord par le sens intime et transportée de là dans le monde extérieur, implique l'idée nécessaire, et par conséquent non expérimentale, d'un temps éternel. Que si la raison, c'est-à-dire la faculté d'atteindre au delà de l'expérience, est déjà pour les opérations sensibles une condition d'exercice, on peut deviner d'avance que son rôle sera plus fortement marqué encore dans les opérations intellectuelles. C'est avec cet esprit que Kant examine nos jugements. Après avoir essayé de les classer au moyen d'une table de catégories dont je ne veux point ici vérifier l'exactitude, il reconnaît qu'en outre des

jugements particuliers ou d'une généralité restreinte, tels que l'expérience peut les fournir au moyen de l'induction, nous portons des jugements universels qui dépassent la portée de toute expérience et de tout raisonnement inductif. Les premiers sont contingents ; les seconds nous sont donnés comme nécessaires, en vertu même de notre constitution intellectuelle ; ils ne viennent donc pas de l'expérience ; et comme celle-ci en a sans cesse besoin, on voit, par une nouvelle preuve, que la psychologie sensualiste, loin de pouvoir rendre compte des connaissances rationnelles, ne peut même pas expliquer d'une manière satisfaisante l'acquisition des connaissances expérimentales. Pour n'en citer qu'un exemple, point de science de la nature si l'on supprime le principe de causalité, et point de sensation transformée qui puisse fournir ce principe, lequel, en réalité, ne se forme pas par voie d'observations successives, mais nous est donné tout d'une pièce, *a priori*, avec ses caractères d'universalité et de nécessité. — Enfin « la raison, » dit Kant, « éprouve un besoin beaucoup plus élevé que celui d'épeler des phénomènes et de les réunir en une synthèse qu'elle puisse lire comme une page d'expérience ; elle s'élève naturellement à des connaissances trop hautes pour pouvoir correspondre à des objets empiriques ; » elle ne se contente pas de donner à l'expérience sa possibilité et ses lois ; elle a un objet propre qui est l'absolu, et le mouvement par lequel elle tend vers lui est vraiment son caractère spécifique. Quel qu'ait été son point de

départ, c'est en lui qu'elle trouve son terme ; de l'imparfait, du fini, du contingent, du réel donnés par l'expérience, elle s'élève au parfait, à l'infini, au nécessaire, à l'idéal. Rien de ce qui ne se suffit pas à soi-même ne la satisfait ; et comme le monde ne contient que des objets qui n'ont pas en soi leur raison d'être, c'est en dehors et au-dessus du monde qu'elle cherche l'absolu et l'inconditionnel ; c'est en Dieu qu'elle trouve l'être des êtres et la dernière raison des choses.

#### SOCRATE.

Je t'écoute, ô Philalèthe ! avec une joyeuse surprise, mêlée de quelque inquiétude. Quoi ! c'est donc là cet ennemi de la raison, ce sceptique à outrance qui ne reviendra au théisme que par un détour illogique ! A tes dernières paroles, je croyais entendre mon grand disciple qui, sur tant de points, a vu plus haut et plus loin que son maître. Le procédé que Kant vient de décrire n'est, ce me semble, autre chose que la dialectique de Platon. Platon aussi nous conseille de nous servir des choses qui ne se suffisent pas à elle-mêmes, c'est-à-dire des vérités générales, des principes abstraits, *non pas seulement comme de principes pour descendre dans leurs conséquences, mais aussi comme de points d'appui, comme de bases d'élan pour nous élever jusqu'au principe des principes, jusqu'à la réalité souveraine qui ne repose que sur elle-même.* Ce que Platon appelle ἀνυποθέτον τί, ce que Kant nomme l'absolu et l'inconditionnel, n'est-ce pas la même chose ?

Et que peut-on faire de plus pour la raison attaquée par les sophistes, que de la rétablir dans sa double fonction d'éclairer l'expérience et de la dépasser ?

## PHILALÈTHE.

Tu as raison, Socrate; et peu s'en faut que je n'éprouve moi-même, en terminant cette première moitié de mon exposition, le même sentiment que toi. Mais prends-y garde; si quelque attaque contre la raison partait d'un homme qui la connaît si bien, elle serait nécessairement très-sérieuse, et n'aurait rien de commun avec les misérables querelles du sensualisme. Qu'un disciple d'Épicure me conteste l'idée de Dieu et l'idée du devoir, parce que l'expérience, à laquelle il rapporte toutes les notions de notre esprit, n'atteint pas jusque-là, ce beau raisonnement ne me fait pas bien peur. Je lui réponds que j'ai l'idée de Dieu et que j'ai l'idée du devoir, et lui aussi, pour peu qu'il y prenne garde. Que l'expérience s'arrange comme elle voudra pour nous les donner; si elle ne le peut, — et elle ne le peut, — nous nous adresserons ailleurs. Il me semble qu'entre les sensualistes et nous, les choses se passent à peu près de la façon que voici. J'ai de l'argent dans ma poche, et je vous le montre; vous me dites que je n'en ai pas, parce que Paul ne me l'a pas donné. Voilà sans doute une démonstration triomphante. Ai-je prétendu que je le tenais de Paul? C'est vous qui dites cela; c'est donc à vous d'expliquer comment c'est de lui qu'il me vient; car l'argent est là, et si vous êtes sûr

qu'il ne vient pas de Paul, c'est qu'il vient d'ailleurs. Il suffit donc pour avoir raison du sensualisme, de rétablir l'existence et les véritables caractères des idées qu'il nie et qu'il défigure. Nous n'avons point cela à faire avec Kant, car il l'a fait lui-même. Mais voici d'où part son attaque ; et ici, je te prie, car la matière est difficile, de m'écouter avec une attention redoublée, et de me dire ensuite si nous devons rendre les armes au scepticisme, ou si nous pouvons continuer de philosopher sur un terrain raffermi.

Jusqu'ici je ne t'ai montré que le côté psychologique de la doctrine de Kant, et tu as pu comprendre ce qu'il entend par raison *pure* : c'est la raison considérée comme nous donnant des idées et des principes dans lesquels l'expérience n'intervient nullement à titre d'élément constitutif. Que l'expérience fournisse à notre esprit les phénomènes sensibles à l'occasion desquels les principes absolus, le principe de causalité par exemple, s'épanouissent pour ainsi dire en nous, que nous prenions en elle notre point de départ pour nous élever du relatif à l'absolu et du contingent au nécessaire, cela est vrai ; mais cela ne constitue pas une intervention véritable de l'expérience dans la formation du principe ou de l'idée, qui restent bien, dans leur fond, des produits purement rationnels, ou, pour parler comme Kant, des produits de la raison pure. Mais son livre s'appelle *Critique* de la raison pure ; tu vas voir que ce titre n'est pas pour rien, et que sa critique n'est pas indulgente.

C'est ici surtout qu'il est nécessaire, et facile aussi,

de dégager l'idée mère de la doctrine Kantienne. Reproduite sous mille formes, appuyée de raisonnements au moins spécieux et de délicates analyses, elle circule dans tout son système comme un esprit intérieur, et s'accuse avec une vigueur et une netteté particulières à la fin de ses trois grands chapitres psychologiques, *l'esthétique transcendantale* ou étude de la sensibilité, *la logique transcendantale* ou étude du jugement, *la dialectique transcendantale* ou étude des idées qui sont l'objet propre de la raison. Kant l'a lui-même formulée dans les termes les plus absolus et les plus décourageants : *le résultat de la critique*, nous dit-il, *est de démontrer que nous ne pouvons jamais dépasser par la connaissance les bornes de l'expérience*. — Qu'est-ce en effet, selon lui, que l'élément rationnel que nous avons dégagé dans la connaissance à tous ses degrés ? Regardons-y de près, c'est une loi de notre esprit, un résultat de notre organisation intellectuelle, une forme naturelle de notre pensée, en un mot, c'est quelque chose de subjectif. Nous sommes ainsi faits que nous concevons les corps dans l'espace et les événements dans le temps, que nous ne pouvons apercevoir un changement sans le rapporter à une cause, que du relatif nous rebondissons, par une élasticité native, jusque dans l'absolu. Tant que nous n'appliquons cette activité qu'à assembler et coordonner en unités de plus en plus hautes les phénomènes qui nous sont donnés par l'intuition sensible, tant que la raison borne son ambition à guider et systématiser l'expérience, elle



n'excède pas son usage légitime, et c'est grâce à elle que se construit la science de la nature, non pas, entendons-le, la science des lois réelles qui gouvernent les choses en soi, mais la science des lois que notre esprit impose aux phénomènes, c'est-à-dire aux choses telles qu'elles lui apparaissent. Mais la raison vient-elle à franchir ces limites? entreprend-elle, au lieu d'opérer sur les phénomènes tels que l'intuition sensible les lui donne, de se créer à elle-même un objet et de réaliser ses idées? alors elle est dans le vide, et si on ne peut pas lui prouver que son objet *transcendental*, c'est-à-dire supérieur à toute expérience, n'existe pas, elle; de son côté, est tout à fait impuissante à prouver que cet objet est réel. Elle le conçoit, il est vrai, d'une certaine façon, par exemple, comme infini et absolu; mais cela ne veut pas dire qu'en soi cet objet existe de cette façon-là, ni même qu'il existe en aucune sorte; cela veut dire seulement que nous sommes organisés intellectuellement de manière à le concevoir ainsi, que notre esprit a en lui-même la forme de l'infini et de l'absolu; et cela ne saurait nous empêcher de supposer comme possible une organisation intellectuelle toute différente, munie de lois et de formes qui lui feraient concevoir les choses d'une façon entièrement opposée. Nous ne sortons donc pas de nous-mêmes alors que nous nous élançons vers l'absolu; et, quand nous croyons faire de la métaphysique, nous ne faisons encore que de la psychologie.

De là il suit que toute assertion qui dépasse le do-

maine de l'expérience et la sphère des phénomènes est non point fausse, ce qui donnerait du moins à l'assertion contraire le caractère de la vérité et de la certitude objective, mais purement problématique. Quand nous entreprenons de l'établir sur un raisonnement, aussitôt survient un raisonnement opposé d'une valeur égale, ayant pour effet de neutraliser le premier ; et de cette *antinomie*, comme Kant l'appelle, résulte le parfait équilibre du pour et du contre. En somme, nous pouvons concevoir l'activité de l'esprit comme s'exerçant dans deux mondes, le monde sensible et le monde intelligible, ou, comme dit Kant, le monde des *phénomènes* et le monde des *noumènes*. Dans le premier, les données sensibles ne nous fournissent que des apparences ; et ces apparences, nécessairement jetées dans le moule préexistant de notre pensée, en sortent plus éloignées encore de la réalité objective. Dans le second, il n'y a rien que ce que nous y mettons ; c'est le domaine du subjectif pur.

Telle est, mon cher Socrate, la situation que prend notre auteur à l'égard de la raison. Je t'avoue qu'elle me paraît très-forte, et que je suis troublé quand je vois ce vigoureux esprit, plus capable qu'aucun autre d'entrer hardiment avec sa raison dans le domaine de l'absolu, reculer au contraire et me montrer du doigt, entre le subjectif et l'objectif, entre le moi avec ses formes innées et la réalité des choses, un abîme qu'il déclare infranchissable. Ses objections contre le temps et l'espace ne sont pas ce qui m'effraye ; car je crois qu'on peut prouver que ces deux idées ne sont que des

produits hybrides, où l'imagination intervient autant que la raison, et où nous ne verrons clair que quand nous saurons distinguer ce qui est contingent, créé, expérimental (à savoir, l'étendue et la durée, attributs ou manières d'être des créatures), et ce qui est nécessaire et rationnel (à savoir, l'immensité et l'éternité, attributs de Dieu). Je n'aurais pas beaucoup plus peur de ses antinomies, qui n'ont pas du tout pour effet de produire en moi l'équilibre du pour et du contre. Enfin sa critique des preuves de l'existence de Dieu ne me paraît nullement décisive, et je crois qu'il s'est fait la partie trop belle en négligeant, pour s'attaquer à un argument tout abstrait et scolastique, la grande preuve platonicienne et cartésienne qui prend pour majeure le principe de causalité, pour mineure réelle et concrète l'idée de l'infini et du parfait présente à la conscience, et qui de là conclut la réalité de l'être infini et parfait, cause et modèle de cette idée. Mais que dire à un homme qui, après avoir analysé les principes et les concepts de la raison, et après nous les avoir montrés comme des lois internes et subjectives de notre activité, nous met au défi de prouver qu'ils sont autre chose, qu'ils ont une valeur objective et que nous pouvons nous en servir pour atteindre, par delà les phénomènes, la réalité suprême qui, suivant l'expression d'Aristote, exerce sur notre pensée l'attraction de l'intelligible et du désirable? Et si ma raison ne peut me servir à connaître Dieu, je vois bien qu'elle ne me servira pas non plus à connaître ma destinée et

mon devoir ; et je me prends à accuser la nature de m'avoir infligé cette organisation privilégiée qui me condamne au supplice de Tantale. Car, en vérité, je ne trouve pas que ce soit offrir une compensation suffisante aux misères d'une âme toujours attirée vers la vérité absolue, et toujours impuissante à la saisir, que de dire : *Sers-toi de ta raison pour épeler quelques pages d'expérience....* Mais, Socrate, je te vois sourire. Est-ce que le trouble où me jette ce redoutable scepticisme te paraît chose plaisante ? ou croirais-tu qu'il faille renoncer de bonne grâce à jamais atteindre les vérités qu'il nous importe le plus de connaître ?

## SOCRATE.

A Dieu ne plaise, ô mon cher Philalèthe ! Tu as mille fois raison de tenir passionnément à la vérité, et de penser que si cette faculté supérieure, fort bien décrite et fort mal traitée par Kant, ne nous servait pas à atteindre Dieu, elle ne serait en nous que pour nous tourmenter, et ne vaudrait pas qu'on y tînt si fort, ni qu'on fût si fier d'être homme. Sois toujours Philalèthe, c'est-à-dire *ami de la vérité* ; et reste persuadé qu'on n'est Philalèthe, et *philosophe*, c'est-à-dire *ami de la sagesse*, qu'à condition d'être *Théophile*, c'est-à-dire *ami de Dieu* ; car la vérité c'est Dieu ; la sagesse dans sa source et son type suprême, c'est Dieu encore ; et c'est une belle pensée, platonicienne et chrétienne, de saint Augustin, que « philosopher, c'est aimer Dieu, » *philosophari nihil aliud est quam amare Deum*. Je souriais

de plaisir à te voir t'échauffer dans le bon sens ; je me disais que, quand on aime ainsi la vérité, on ne court pas risque de la perdre pour un soupçon et pour un caprice ; et maintenant que je vois clair au fond du nouveau scepticisme, je ne suis plus fort inquiet de l'avenir réservé à la raison et à la philosophie.

PHILALÈTHE.

Pardonne-moi, Socrate, d'avoir mal interprété ton sourire. Ta sérénité me rend déjà confiance. M'en voudras-tu cependant, si je te dis que peut-être en parles-tu bien à ton aise, et que, parvenu au séjour de la lumière sans ombre et de la vérité sans voile, peut-être ne te rends-tu pas assez compte des tentations et des découragements de notre esprit dans cette caverne d'ici-bas, où, selon ton disciple Platon, nous ne voyons que des fantômes ?

SOCRATE.

Point du tout, mon ami ; et la première chose que je voudrais te faire comprendre, c'est qu'ici notre cause est commune, parce que notre situation est identique.

PHILALÈTHE.

Comment dis-tu ? Le scepticisme de Kant vous menacerait aussi là-haut, dans les splendeurs de la vision intuitive de Dieu ?

SOCRATE.

Oui, mon cher, bien que cela paraisse étrange ; et si j'osais, j'irais plus loin, et je dirais, qu'à supposer que le Teuton eût raison, Dieu lui-même devrait être sceptique.

PHILALÈTHE.

Je nê saisis pas bien ta pensée.

SOCRATE.

Tu vas la comprendre sans peine. En somme, sur quoi est fondé le scepticisme de Kant ? Est-ce sur un relevé impitoyable des prétendues erreurs des sens et de la raison, sur la soi-disant impossibilité de distinguer la veille d'avec le sommeil ou la folie d'avec le bon sens, sur cette règle enfin qui nous défend de nous fier jamais à qui nous a trompé une fois, *semel mendax, semper mendax* ?

PHILALÈTHE.

Tu sais bien, Socrate, que ce n'est pas cela. Kant dédaigne ces chicanes ; il les laisse à Pyrrhon, à *Ænésidème*, à Montaigne ; tout au plus les retrouve-t-on chez lui à de rares intervalles, comme appoint et comme accessoire. Dans tous les cas, nous savons ce qu'elles valent. Nous expliquons les erreurs très-réelles qu'on nous objecte, d'une manière qui ne compromet nullement la certitude ; et nous montrons

que quand on conclut de ce que notre intelligence n'est ni infinie, ni infaillible, qu'elle est incapable de saisir la vérité dans certaines limites et sous certaines conditions, on fait un bien pauvre sophisme. Mais, que la raison soit toujours d'accord avec elle-même, le scepticisme de Kant n'en sera point ébranlé ; car ce qu'il lui reproche, ce n'est pas de se contredire, c'est de n'être autre chose qu'un ensemble de lois et de formes résultant de notre constitution intellectuelle, et de ne jamais pouvoir prouver que ces lois et ces formes, ces principes et ces idées, ont une valeur objective.

SOCRATE.

Eh bien ! c'est justement là que je l'attends. Tout son scepticisme revient à dire : je doute, parce que je ne puis savoir si mes connaissances viennent de ce qu'il y a réellement des objets auxquels elles correspondent, et dont elles sont la représentation fidèle, ou si elles viennent seulement de la constitution de mon esprit, qui voit les choses non *comme elles sont, mais comme il est lui-même*, qui peut-être, par conséquent, les voit comme elles ne sont pas, et conçoit comme existant d'une certaine manière des choses qui n'existent point du tout.

PHILALÈTHE.

Tu as parfaitement saisi sa pensée.

SOCRATE.

Je veux la préciser encore. Je doute, dit-il en der-

nière analyse, parce que c'est avec mon esprit que je vois la vérité. Et avec quoi donc veut-il que je la voie ? avec celui de mon voisin ? ou avec celui d'un citoyen de la lune ? Mais enfin, admetts pour un instant qu'il y ait là une raison sérieuse de douter, et vois où cela va. Tu doutes, toi qui es, comme tu dis, dans la caverne de Platon, parce que c'est avec ton esprit que tu y saisis une vérité incomplète et mêlée d'ombres. Et moi, dans le séjour de la lumière, n'est-ce pas avec mon esprit aussi, et avec mon esprit fait d'une certaine manière, que je vois la vérité plus complète et plus rayonnante ? Si Kant a raison, je douterai donc comme toi en face même des splendeurs que je contemple. Et Dieu, avec quoi voit-il d'un regard la vérité totale ? Encore avec son esprit ; si Kant a raison, il doutera donc comme nous. Cela, certes, est ridicule et blasphématoire. Mais ne faut-il pas aller jusqu'à cette extrémité, si l'on consent, même pour un instant, à suivre notre critique ? Comprends bien ce que je veux dire, c'est qu'on ne peut faire aucune hypothèse, imaginer aucune situation intellectuelle qui mette une intelligence quelconque, divine ou humaine, à l'abri de ce scepticisme, s'il a quelque valeur. Dieu lui-même ne peut pas nous faire autrement qu'en nous donnant un esprit pour connaître la vérité ; et si l'on prétend que c'est précisément notre esprit qui l'empêche de la connaître, il ne reste plus à dire qu'une chose, c'est que le seul moyen de nous mettre en rapport avec l'objectif ce serait de supprimer le subjectif, ou, en ta langue française, que pour atteindre la vérité,



la première condition serait de ne pas penser. Que dis-tu de cette conclusion, toute à l'honneur des arbres et des pierres ?

PHILALÈTHE.

Je dis, mon cher Socrate, qu'elle me paraît très-justement tirée, et qu'elle me fait grand plaisir à entendre ; car elle juge le principe d'où elle sort.

SOCRATE.

C'est là, en effet, une des deux bonnes manières de réfuter le scepticisme. Il y a dans l'esprit humain un fond imperturbable de bon sens et de raison qui résiste à toutes ses atteintes, et qui, prenant bientôt l'offensive, le jette à la mer en un tour de main, je veux dire dans le pur absurde et dans le risible. Nous savons bien que nous existons, nous savons bien que nous sommes libres, nous savons bien qu'il y a une distinction entre le vice et la vertu, nous savons bien que le principe de causalité, pour être une loi ou, s'il plaît à Kant, une *forme* de notre esprit, n'en est pas moins une loi des choses et une vérité absolue. De dire que tout cela est purement subjectif, c'est se moquer du bon sens ; et de plus (j'en demande bien pardon à la *Critique de la raison pure*) c'est être mauvais psychologue ; car c'est ne pas voir que l'objectivité est le caractère essentiel des vérités de la raison. Vous avez à bon droit refusé de les rapporter à l'expérience, parce qu'elles sont conçues comme éternelles, absolues, uni-

verselles et nécessaires. Or tout cela veut dire *objectif*. Une vérité éternelle, c'est une vérité qui existe avant moi, et par conséquent hors de moi ; une vérité absolue, c'est une vérité qui ne dépend ni de ma constitution intellectuelle, ni de celle d'aucun être créé ; une vérité universelle, c'est une vérité qui s'impose à tout être pensant, quelque planète qu'il habite ; une vérité nécessaire, c'est une vérité que personne ne peut nier sans tomber dans l'absurde, et qu'aucun fait réel ne peut démentir, parce qu'en la démentant, il cesserait non pas seulement d'être réel, mais encore d'être possible. Et vous, après leur avoir reconnu psychologiquement tous ces caractères, vous venez les détruire en disant que ces vérités sont subjectives, c'est-à-dire que ces vérités éternelles sont périssables, que ces vérités absolues sont relatives, que ces vérités universelles sont particulières, que ces vérités nécessaires sont contingentes ! Pouvons-nous désirer, mon cher Philalèthe, une contradiction plus décisive contre le scepticisme et plus rassurante pour nous ?

#### PHILALÈTHE.

A merveille, Socrate ; je n'ai plus peur, et je vois bien que nous n'avions affaire qu'à des ombres, sur lesquelles il suffisait de marcher l'épée à la main, comme l'Énée de Virgile. Mais, m'as-tu dit, ce n'est là qu'une des deux bonnes manières de réfuter le scepticisme. Il y en a donc une autre ? et il y en a donc aussi une mauvaise ? Indique-moi d'abord cette dernière, de

peur que je ne fasse contre le scepticisme une de ces fausses campagnes qui compromettent la cause de la vérité.

SOCRATE.

Je le ferai de grand cœur et en peu de mots. Je te dirai donc que le premier défaut dans lequel on tombe ici, c'est de vouloir tout prouver. Il y a des vérités qui ont besoin de preuves ; ce sont celles que l'on n'atteint qu'à travers des intermédiaires, à travers *des moyens termes*, comme disent les logiciens. L'existence de Dieu est du nombre ; bien qu'elle soit première dans l'ordre de la réalité, elle n'est pas première dans l'ordre de la connaissance ; il y a pour l'atteindre une route à suivre et des degrés à franchir. Mais il est d'autres vérités qui sont entourées d'une évidence immédiate ; pour celles-là, il faut se garder d'en chercher la preuve, premièrement parce qu'on n'en a pas besoin, secondement parce qu'on ne la trouverait pas. Loin qu'il faille nous affliger de notre impuissance à les démontrer, et y voir une marque de la faiblesse de notre esprit, il faut nous en féliciter, et y reconnaître un signe de sa force et une analogie de l'intelligence humaine avec l'intelligence divine, qui saisit toutes les vérités, comme nous en saisissons quelques-unes, par une intuition immédiate. Il faut comprendre surtout ce qu'a dit très-profondément Aristote, que si tout pouvait être prouvé, rien ne le serait ; car, si haut qu'on remontât dans la démonstration, la proposition qu'on atteindrait serait, il est vrai,

un principe à l'égard de celles qui en découlent, mais elle ne serait, à l'égard de celles qui la précèdent, qu'une conséquence ayant elle-même besoin de démonstration ; et ainsi on remonterait à l'infini sans jamais atteindre une certitude où l'on pût se reposer en paix, à moins qu'on ne voulût tourner dans un cercle ridicule, et prouver une proposition par les conséquences mêmes qu'on en a tirées et qui lui empruntent toute leur valeur.

La seconde maladresse serait *d'argumenter*, au sens propre du mot, contre le scepticisme, et d'accepter comme un problème à résoudre par le raisonnement la question qu'il pose en ces termes : la raison humaine a-t-elle une valeur objective, est-elle capable de nous mettre en possession de la vérité ? Il est évident qu'en voulant prouver démonstrativement l'affirmative, on prend pour accordée cette affirmative elle-même, paralogisme qu'on appelle dans l'école *résoudre la question par la question*, ou *faire une pétition de principe*. Car avec quel instrument prétendez-vous opérer votre démonstration ? Avec l'instrument même dont on vous conteste la valeur et dont on rejette les produits. Pour que vous puissiez joindre le sceptique par un procédé de ce genre, il faudrait qu'il convînt avec vous et de la vérité du principe que vous posez comme majeure, et de la légitimité du raisonnement à l'aide duquel vous tirez la conclusion. S'il accorde cela, il n'est plus sceptique, et votre raisonnement est inutile. Mais il n'a garde ; il vous laisse faire, il attend que vous ayez élevé

votre château de cartes que vous prenez pour un château de pierres, puis lestement il s'élance, souffle dessus, et s'enfuit en faisant la grimace. Ne donnons pas dans ce piège, et contentons-nous d'avoir poussé le sceptique dans l'absurde qui fait rire et qui fait pitié, à moins que nous ne puissions lui arracher à lui-même quelque désaveu de son système, et le prendre, si je puis dire, en flagrant délit *de foi à l'objectif*, non pas seulement dans la vie pratique, ce qui est bien aisé, mais dans l'exposition même de son scepticisme.

## PHILALÈTHE.

Ce serait là sans doute, Socrate, ta seconde méthode, et certes elle serait excellente. Penses-tu qu'elle soit applicable à la *Critique de la raison pure* ?

## SOCRATE.

Je n'en doute pas, mon cher. Tu m'as dit toi-même que nous aurions bien beau jeu, si nous voulions opposer au scepticisme spéculatif de cet ouvrage le dogmatisme moral de la *Critique de la raison pratique*. L'idée du devoir est assurément très-objective, et ce n'est qu'à cette condition qu'elle a droit de nous commander. Réduisez-la en effet à n'être qu'un simple phénomène subjectif de notre pensée, elle perd aussitôt ce caractère *impératif* qui en fait une loi, et qui est si bien marqué dans la belle formule de la morale Kantienne : *Agis de telle sorte que ton acte puisse être érigé en loi universelle pour l'activité de tout être libre*. Le

pas est franchi, nous sommes hors de la sphère subjective ; de l'aveu de Kant nous y sommes légitimement ; et, dès lors, après qu'on a reconnu la valeur objective d'un seul des principes et d'une seule des idées de la raison, il ne reste plus l'ombre d'un prétexte pour méconnaître celle des autres principes et des autres idées qui viennent de la même origine et se présentent avec les mêmes caractères, par exemple, de l'idée d'infini et du principe de causalité. Si jamais, mon cher Philalèthe, tu as occasion de plaider la cause de la certitude contre des sceptiques honnêtes qui croient pouvoir rester en bons termes avec la morale, tout en demeurant brouillés avec la métaphysique, insiste beaucoup sur cette solidarité mutuelle de toutes les idées de la raison ; démontre que leur sort est commun aussi bien que leur origine, qu'il faut ou les proscrire ou les accepter toutes ensemble, et que si l'idée de Dieu s'en va, l'idée du devoir ne peut en aucune façon rester, non-seulement parce que Dieu est la source du devoir, mais encore parce que, à considérer simplement ces deux idées comme sœurs, douter de l'une c'est nécessairement douter de l'autre.

Mais tenons-nous-en à la *Critique de la raison pure*. Je dis que la formule même qui en résume les conclusions sceptiques est une affirmation objective, et que Kant nous la propose non plus seulement comme une loi de l'esprit, mais comme une loi des choses, comme une loi de l'Être absolu lui-même. Voici en effet cette formule, telle qu'elle se dégage de toute notre discussion :

*Comme il est impossible qu'un être pensant connaisse autrement qu'avec son esprit organisé d'une certaine façon, et comme connaître avec son esprit c'est connaître subjectivement, tout esprit quel qu'il soit, humain, angélique ou autre, est nécessairement enfermé dans le subjectif.*

Kant assurément se flatte quand il dit que cela est démontré ; mais enfin il le dit, et tu vois bien qu'en le disant, il sort du subjectif dans le moment même où il croit nous y enfermer ; il fait de son scepticisme une loi qui vaut universellement ; il accorde à son doute, qui n'est qu'un rêve de son esprit, la valeur objective qu'il refuse aux éternelles et solides vérités de la raison. Et ne crois pas que cette conséquence fût évitable. Par un chemin ou par un autre, tous les sceptiques viennent y aboutir. Quiconque pense, affirme ; et quiconque affirme, croit à l'objectif. Toute la différence, c'est que l'objectif où s'arrête le sceptique est proprement l'absurde, tandis que celui où nous nous arrêtons est la vérité.

Tu comprends maintenant, mon cher Philalèthe, comment on peut en finir avec le scepticisme. Après avoir doucement ramené dans la route loyale de la raison et de la certitude le sceptique qui croit encore au devoir et veut y croire toujours, il faut écouter le sceptique à outrance, qui pense être invincible parce qu'il se flatte d'être complet. Dès la seconde phrase, il avouera qu'il n'est ni l'un ni l'autre ; et nous lui donnerons le choix ou de se taire et de ne plus penser, puisque ce lui est l'unique moyen d'échapper à l'affir-

mation, à la certitude objective, au flagrant désaveu de son doute, ou de redevenir hautement et avec réflexion ce qu'il est sans le savoir et sans le vouloir, un dogmatiste.

Poursuis donc, ô mon cher Philalèthe, la recherche du vrai sans te laisser inquiéter par les bourdonnements des sceptiques. Garde-toi sans doute de leur prêter des armes en affirmant témérairement là où il est sage de suspendre son jugement. Ne conçois pas l'espérance ambitieuse de ne jamais te tromper, et de résoudre par les seules forces de ta raison toutes les questions qu'elle pose. De même que tu acceptes les conditions ici-bas laborieuses de la vie morale, accepte aussi celles de la vie intellectuelle. Résigne-toi à ne savoir le tout de rien, à ne conquérir qu'avec effort les vérités accessibles à ta raison, et à te servir, quand celle-ci te fera défaut, de cette lumière supérieure que Platon et moi avons si souvent invoquée, et que vous possédez aujourd'hui. Mais ne perds jamais ta foi philosophique à la raison, et ne la crois pas impuissante à démontrer les grands dogmes qui sont comme la base humaine de ta foi religieuse. Ne souffre pas que ton assentiment aux vérités qui te sont données soit ébranlé par l'orgueilleux dépit de n'en pas posséder davantage. Préserve-toi, préserve tes amis, si tu le peux, de l'indifférence entre le vrai et le faux, comme de l'indifférence entre le bien et le mal ; car cette forme léthargique du scepticisme est de toutes la plus funeste et la plus contagieuse. Lutte énergiquement contre la sophistique, qui est le renver-



sement de la raison. Enfin, puisque l'esprit humain n'est pas un instrument d'erreur, mais un instrument de vérité, puisque la science n'est pas un mirage trompeur, mais une route solide où chaque pas est une victoire, engage-toi résolûment dans ce chemin ; poursuis surtout la science dans laquelle l'unité substantielle du vrai et du bien est plus visible et plus féconde, la science qui éclaire les âmes sur leur nature, leur devoir et leur destinée. C'est aussi un beau combat, et pour ceux qui l'auront soutenu jusqu'au bout il y a aussi de grandes espérances.

Socrate disparut à ces mots, laissant dans l'âme de Philalèthe une merveilleuse impression de sérénité et de douceur. Le dormeur s'éveilla, et, sous la dictée de ses souvenirs, écrivit les pages qu'avec sa permission je viens de transcrire.

### CHAPITRE III

## EST-IL POSSIBLE, EST-IL UTILE DE PROUVER L'EXISTENCE DE DIEU ?

Sentiment de saint Thomas sur ces deux questions. — Thèse de l'impuissance de la raison. Pascal et le Père Ventura. Bossuet. L'Eglise et la raison. — Thèse de l'évidence intuitive. M. Saisset. — L'existence de Dieu, vérité naturelle, mais non immédiate ; vérité première en soi, mais non par rapport à nous. Qu'il y a un raisonnement impliqué dans l'acte de la raison affirmant l'existence de Dieu. — *Itinerarium mentis in Deum*. Le raisonnement et l'amour.

Est-il possible, est-il utile de prouver l'existence de Dieu ? Nous le croyons, et nous nous mettrions sur-le-champ à l'œuvre si les doctrines négatives ou sceptiques étaient seules à nous détourner de l'entreprendre. Mais, d'une part, il y a des chrétiens qui inclinent à penser que cette vérité suprême est en nous comme un don de la foi, et non comme une légitime affirmation de la raison, et que, par conséquent, tout effort pour la démontrer scientifiquement a le double tort d'en fausser le caractère et de ne point aboutir. D'autre part, il y a des spiritualistes qui la considèrent comme une vérité d'intuition immédiate, brillant de sa propre évidence, n'ayant par conséquent besoin ni de raisonnement, ni de preuve. Ces deux opinions ne sont pas nouvelles.

Saint Thomas les a rencontrées au début de sa *Somme contre les gentils*, dont le premier livre est une véritable théodicée, et il les a discutées l'une après l'autre en deux chapitres intitulés : *De l'opinion de ceux qui disent que l'existence de Dieu est indémontrable, et ne doit être acceptée que comme un article de foi ; — De l'opinion de ceux qui disent que l'existence de Dieu est indémontrable parce qu'elle est évidente.*

Il s'agit ici, comme on voit, d'une querelle de famille entre gens qui sont d'accord sur le fond des choses et ne diffèrent que sur les moyens d'atteindre un but qui leur est également sacré. Mais ce n'est point une raison pour traiter légèrement deux questions d'une importance vraiment considérable. Nous nous sommes ongtemps arrêté aux objections de nos adversaires ; il est juste que nous ne dédaignons pas celles de nos amis.

## I

Commençons par l'opinion qui considère la raison humaine comme incapable de s'élever par ses forces naturelles à la certitude de l'existence de Dieu. C'était le sentiment de Pascal. *Parlons, dit-il, selon les lumières naturelles : nous sommes incapables de connaître ce qu'est Dieu, ni s'il est*<sup>1</sup>. Et ailleurs : *Il n'y a point de certitude, hors la foi, si l'homme est*

<sup>1</sup> Pascal, *Pensées* (édition Havet), p. 145.

*créé par un Dieu bon, par un démon méchant, ou à l'aventure*<sup>1</sup>. C'est aussi, ou du moins ce fut l'opinion de plusieurs apologistes chrétiens de notre siècle. Un d'eux, — et l'on va voir jusqu'à quel degré invraisemblable la prévention peut aller dans des esprits d'ailleurs très-éclairés et très-sincères, — un d'eux, la reprenant en termes un peu adoucis, prétend la mettre sous l'autorité de saint Thomas en personne, de saint Thomas qui l'a expressément combattue dans un chapitre que tout le monde peut lire. C'est le très-savant et le très-éloquent Père Ventura qui a fait cette méprise. Il cite l'admirable morceau où le grand scolastique, devinant le plan de la Providence, montre combien il était important, combien il fut salutaire pour l'humanité que les vérités métaphysiques, même rationnellement démontrables, fussent enseignées par voie de révélation en même temps que les vérités surnaturelles, de telle sorte qu'elles devinssent accessibles à tous et demeurassent, sous la garde de l'Église, à l'abri des contradictions et des erreurs si fréquentes chez les purs philosophes. La pensée de saint Thomas est fort claire et parfaitement d'accord avec elle-même. D'un côté, il enseigne qu'il y a en théodicée des vérités rationnelles, susceptibles de démonstrations très-évidentes, au premier rang l'existence de Dieu, son unité, sa perfection, *et alia hujus modi*. D'un autre côté, il constate que la connaissance philosophique reste inévi-

<sup>1</sup> Pascal, *Pensées* (édition Havet, p. 116).

tablement le partage du petit nombre, et, de plus, que les préjugés, les passions, la précipitation, en un mot toutes les causes possibles d'erreurs mettent en péril ces vérités contre lesquelles elles conspirent toujours. Et il conclut que ç'a été pour la raison un immense bienfait d'être garantie contre elle-même et contre ses écarts par une autorité divine qui lui assure à jamais la possession de son propre domaine. Il est donc également éloigné de la présomption rationaliste et du découragement sceptique. Il ne croit pas la raison souveraine à cause qu'elle peut atteindre certaines vérités; et il ne la croit pas impuissante à cause qu'elle est sujette à errer. C'est par elle qu'il va scientifiquement établir près de cent propositions sur Dieu, ses attributs et sa Providence; il n'a garde de briser lui-même l'instrument dont il va se servir.

Or voici ce que devient, en passant par un esprit prévenu, cette doctrine si claire, si mesurée, si ferme touchant la valeur très-certaine et la faillibilité très-certaine aussi de la raison; et voici comment le Père Ventura croit résumer le jugement du grand docteur sur le mérite de la connaissance philosophique. « Une  
« telle connaissance de la vérité, dit-il, n'en est pas  
« une. Connaître la vérité d'une manière incertaine et  
« *sans pouvoir la dégager, la distinguer de l'erreur,*  
« *c'est ne pas la connaître du tout.* La méthode donc  
« de la raison philosophique... est insuffisante, inepte,  
« illusoire, trompeuse; elle *ne mène en réalité qu'au*  
« *doute, à la négation, à l'indifférence, au déses-*

« *poir de toute vérité; et son dernier mot n'est que  
 « scepticisme. Il n'en faut pas davantage pour affirmer  
 « que la raison philosophique est absurde dans sa  
 « méthode* <sup>1</sup>. »

J'ai tenu à rapporter cette citation contemporaine, afin de faire voir que la question agitée par saint Thomas au treizième siècle n'a rien perdu de son *actualité* au dix-neuvième. Je l'ai apportée aussi pour montrer combien il est nécessaire de veiller à l'exactitude de la pensée et du langage en une matière où la vérité occupe un milieu délicat et difficile à tenir entre deux excès opposés, et où l'on glisse dans l'erreur dès qu'on sort de la mesure. Nous en avons ici un très-frappant exemple. *La raison philosophique est insuffisante*, nous dit le Père Ventura. Cela est parfaitement vrai. — *Elle est trompeuse*. Passe encore, et cela peut recevoir un bon sens, quoiqu'il fût plus correct de dire que les hommes se trompent parce qu'ils n'usent pas de leur raison comme il en faudrait user pour se tenir à l'abri de l'erreur. — *Une telle connaissance n'en est pas une en réalité*. L'exagération oratoire devient déjà plus sensible et plus dangereuse. On voulait et on pouvait dire que cette connaissance est peu de chose; on dit plus éloquemment, mais beaucoup moins exactement, qu'elle n'est rien du tout. — *Elle ne mène en réalité qu'au doute et à la négation*. Ici l'éloquence ne peut plus servir d'excuse; on est en plein

<sup>1</sup> Ventura, *La raison philosophique et la raison catholique*, p. 47-48.

dans le faux, on donne la main à Kant, à Hegel, à tous les pyrrhoniens et à tous les sophistes.

Serait-il donc absolument nécessaire d'aller jusqu'à pour mettre les esprits sincères en défiance contre le préjugé rationaliste? C'est fort bien fait sans doute de placer sous nos yeux le spectacle des luttes et des contradictions incessantes que nous offre la philosophie en dehors du christianisme; il y a là de quoi nous rendre modestes, et nous persuader que la raison humaine est loin d'avoir tout ce qu'il faut pour garder dans leur intégrité les vérités mêmes qui lui sont accessibles. Mais est-il légitime, est-il habile d'en conclure qu'il faut la rejeter absolument comme un instrument qui ne sert qu'à détruire? Écoutons Bossuet faisant aussi, à sa manière, le procès à la philosophie séparée; et admirons avec quelle mesure ce grand esprit, maître de soi jusque dans les plus vifs élans de son éloquence, s'arrête au point juste au delà duquel commencerait un scepticisme aussi funeste à la foi qu'à la raison :

« Tu me cries de loin, ô philosophie, que j'ai à mar-  
« cher en ce monde par un chemin glissant et plein de  
« périls : je l'avoue, je le reconnais, je le sens même  
« par expérience. Tu me présentes la main pour me  
« soutenir et pour me conduire ; mais je veux savoir  
« auparavant si ta conduite est bien assurée. Et com-  
« ment puis-je me fier à toi, ô pauvre philosophie !  
« Que vois-je dans tes écoles, que des contentions inu-  
« tiles et qui ne sont jamais terminées ? Quand je  
« regarde quelquefois en moi-même cette mer si vaste

« et si agitée, si j'ose parler de la sorte, des raisons et  
 « opinions humaines, je ne puis découvrir dans une si  
 « vaste étendue, ni aucun lieu si calme, ni aucune re-  
 « traite si assurée, qui ne soit illustre par le naufrage  
 « de quelque personnage célèbre. Non, je ne le puis,  
 « je ne puis jamais me fier A LA SEULE RAISON HU-  
 « MAINE : elle est si variable et si chancelante, elle est  
 « tant de fois tombée dans l'erreur, que c'est se com-  
 « mettre à un péril manifeste que DE N'AVOIR POINT  
 « D'AUTRE GUIDE QU'ELLE <sup>1</sup>. »

Nous retrouvons dans ce beau passage, comme dans ceux que nous avons empruntés à saint Thomas, un sentiment profond de la faiblesse de la raison, une aspiration ardente vers une doctrine de vérité plus complète et plus ferme que ne seront jamais les systèmes philosophiques ; nous n'y trouvons rien qui ressemble à une condamnation de la raison et à ce coup de désespoir qui s'appelle le scepticisme. Bossuet, comme saint Thomas, a mille fois raison de ne jamais vouloir se fier à la seule raison humaine, et de dénoncer à ceux qui s'engagent dans la vie *sans autre guide qu'elle* le péril manifeste auquel ils s'exposent. Il a raison aussi de ne pas aller plus loin, et de ne point oublier qu'après tout, cette raison, dont les philosophes ont trop souvent fait un si fol usage, est, dans son fond et malgré sa faiblesse, un *organe de vérité*. Et parce qu'il est resté dans cette mesure, il pourra écrire le *Traité de*

<sup>1</sup> Bossuet, *Sermon sur la loi de Dieu*.



*la connaissance de Dieu et de soi-même* ; il pourra, après avoir montré la face obscure de l'intelligence humaine, en montrer la face lumineuse, en d'admirables pages dont je détache quelques lignes, décisives contre les sceptiques de tous les temps et tous les camps. « La nature humaine connaît la force de la raison, et aperçoit en elle-même cette force invincible. Elle voit dans tout bon raisonnement une lumière éternelle de vérité. La nature humaine connaît des vérités éternelles, et elle ne cesse de les chercher au milieu de tout ce qui change, puisque son génie est de ramener tous les changements à des règles immuables. La nature humaine connaît Dieu, et, en connaissant Dieu, elle a l'idée du bien, du vrai, d'une sagesse infinie, d'une puissance absolue, d'une droiture infaillible, en un mot de la perfection<sup>1</sup>. »

Cette attitude si sage et si équitable a toujours été, comme nous l'avons déjà fait remarquer, celle de l'immense majorité des théologiens orthodoxes. L'opinion qui refuse à la raison humaine le pouvoir de démontrer l'existence de Dieu est rare et suspecte dans l'Église. Bien plus, nous avons le droit de dire aujourd'hui qu'elle n'est pas une opinion libre ; car elle est formellement interdite par une décision récente, émanée d'une autorité à laquelle tous les catholiques devaient se soumettre et se sont soumis : *Ratiocinatio*, nous a-t-il été dit à tous, *Dei existentiam cum certitudine probare*

<sup>1</sup> Bossuet, *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. v.

*potest*<sup>1</sup>. Pour tout philosophe chrétien, la cause est finie et la question est jugée. Toutefois, il n'est pas inutile de montrer combien la tendance contre laquelle les écrivains orthodoxes ont été si solennellement mis en garde, était peu justifiée dans son principe et périlleuse dans ses conséquences.

Je dis qu'elle est peu justifiée dans son principe. D'où viendrait en effet cette impuissance de la raison à démontrer Dieu ? De ce que Dieu dépasse l'expérience ? S'appuyer sur un tel argument, c'est faire hautement profession de sensualisme, et c'est montrer qu'on n'a pas poussé bien loin l'analyse de l'intelligence, si l'on n'a pas su voir le magnifique groupe d'idées et de principes qui, débordant l'expérience de toute part, ne sauraient avoir en elle ni leur origine, ni leur objet. — De ce que la raison est enfermée en elle-même, et ne peut prouver que ses idées aient une valeur objective ? C'est retourner au scepticisme de Kant, c'est-à-dire au plus frivole et au plus chétif prétexte qu'on puisse se donner à soi-même pour fermer les yeux à l'évidence. Non, ces arguments empruntés à l'ennemi ne sont pas

<sup>1</sup> Voici le texte complet des 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> propositions dogmatiques formulées par la congrégation de l'Index le 11 juin 1855, et confirmées par le Saint Siège, au sujet des controverses occasionnées par le traditionaliste.

II. *Ratiocinatio Dei existentiam, animæ spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest.*

III. *Fides posterior est Revelatione, proindeque ad probandam Dei existentiam contra atheum, ad probandam animæ rationalis spiritualitatem ac libertatem contra naturalismi ac fatalismi sectatorem allegari convenienter nequit.*

de ceux qu'un penseur chrétien puisse employer sans scrupule pour le compte de la vérité et de la foi religieuse.

Au fond, les erreurs, les extravagances, les fluctuations, les contradictions des systèmes philosophiques qui, en dehors du christianisme, se sont élevés sur les ruines les uns des autres, voilà le grand argument de Montaigne, et de Pascal, et du Père Ventura, et de tous ceux qui ont cru bien servir la religion en attaquant la philosophie. Or cet argument ne prouve rien, parce qu'il prouverait trop ; s'il vaut contre la métaphysique, il vaudra contre toutes les sciences humaines ; car en toutes on s'est battu, en toutes on s'est trompé, en toutes les systèmes ont succédé aux systèmes. Mais, pour ne considérer que la philosophie, est-ce à dire que, dans cette mêlée, rien ne surnage, qu'aucune vérité stable et définitivement établie ne se dégage des controverses, et qu'il n'y ait pour le spectateur de la lutte aucun moyen de discerner de quel côté est le bon droit ? Quand Socrate combat les sophistes avec son bon sens et donne, le premier, une forme régulière à la preuve de l'existence de Dieu tirée de l'ordre de la nature, quand Platon ouvre à la raison qui cherche Dieu le chemin de la dialectique, quand Aristote conclut du fait du mouvement la nécessité d'un premier moteur, quand les stoïciens défendent l'idée de l'honnête contre la volupté épicurienne, est-ce que ces hautes vérités périssent dans la décadence de leurs écoles ? est-ce que ces *patriciens de la philosophie*, comme on les a heu-

reusement appelés, n'ont pas légué aux âges suivants quelques-uns des matériaux et quelques-uns des procédés d'une métaphysique indestructible, de cette *philosophia quædam perennis* dont parle Leibniz? La vérité, je l'avoue, n'était chez eux ni complète, ni pure; mais elle y était, et l'étude de leurs doctrines établit du même coup les deux thèses fondamentales de la philosophie chrétienne : premièrement que la raison est capable de trouver Dieu; secondement, qu'elle est exposée à se tromper dans sa recherche, et qu'en devenant chrétienne, elle acquiert tout à la fois une portée et une sûreté qu'elle n'a pas en dehors du christianisme. Mais, qu'on me permette de le dire, ce serait une pusillanimité misérable de n'oser engager sa raison dans une voie qui est la sienne à cause des chutes qu'elle peut y faire et des mauvaises routes où elle peut s'engager par sa faute. J'aimerais autant dire qu'il faut renoncer à agir et se croiser les bras, parce qu'en agissant, on s'expose à mal user de sa liberté. Non, le serviteur qui enfouit son talent en terre n'est pas un bon serviteur, et c'est mal répondre aux vues de la Providence que de ne point exercer, dans leur sphère légitime, les facultés dont elle nous a pourvus. Comme elle nous a donné la volonté pour l'appliquer à son objet, qui est la pratique du bien, elle nous a donné aussi la raison pour l'appliquer au sien, à la recherche de la vérité et à l'acquisition de la sagesse, laquelle, dit Bossuet, consiste à connaître Dieu et à se connaître soi-même.

Maintenant voyons les suites. Lorsque l'on enseigne

que l'existence de Dieu ne peut être établie que par la foi, et non par la raison, on pense sans doute que la foi gagnera quelque chose à un partage où elle garde tout. Qu'on essaye donc, et l'on verra se produire un résultat précisément contraire à celui que l'on espérait. De quoi s'agit-il en effet pour l'apologétique chrétienne ? D'établir que la religion est divine, c'est-à-dire que les dogmes dont elle se compose sont des vérités révélées de Dieu, et non des inventions humaines. Or, je vois bien comment vous prouverez cela à des hommes qui croient en Dieu, je dis à un Dieu souverainement sage et bon, également incapable de tromperie et d'erreur. Les miracles, les prophéties, le caractère de la doctrine, le prodige de son établissement et de sa perpétuité, les effets surhumains qu'elle a produits dans les âmes, seront autant de signes de la présence et de l'action de Dieu. Mais présentez ces mêmes preuves à un homme qui, suivant la formule de Pascal, ne sait ni ce que Dieu est, ni s'il est ; quelle sera pour lui la valeur de votre argumentation ? Nulle absolument. Placé au milieu des merveilles du monde, ce grand spectacle d'ordre et d'harmonie ne suffit pas, dites-vous, pour lui en révéler l'auteur ; car « il n'a pas de certitude « hors la foi, s'il est créé par un Dieu bon, ou par un « démon méchant, ou à l'aventure. » Si ce qu'il voit en lui et hors de lui n'a pas la vertu de le tirer de cette incertitude, ce que vous lui direz n'aura pas plus de force. L'hypothèse de *l'aventure* ou du hasard, si elle suffit à lui expliquer le monde, suffira à lui expliquer

•

le christianisme; et l'hypothèse *du démon méchant* lui permettra de penser que les prophéties, les miracles et le reste, au lieu d'être les signes infaillibles de la vérité du dogme chrétien, ne sont que des prestiges sous le couvert desquels un mauvais génie fait passer des mensonges. — Que si vous dites que les preuves du christianisme établissent du même coup et l'existence d'un Dieu bon et la divinité de la religion chrétienne, je le veux bien; mais je constate qu'en alléguant ces preuves, vous avez, sans le savoir, abandonné votre thèse insoutenable de l'impuissance de la raison. Car ou vous n'avez rien fait, ou vous avez donné à la raison de ceux qui vous écoutent une démonstration raisonnée et philosophique de l'existence de Dieu. Vous leur avez dit : Le christianisme est un fait historique qu'aucune cause humaine ou naturelle ne peut expliquer, un fait surnaturel et divin, un fait qui ne peut avoir pour auteur que le vrai Dieu, le Dieu bon, infaillible et parfait; donc Dieu existe. Comparez maintenant ce procédé à celui de tous les philosophes qui ont démontré le créateur par la créature, et se sont élevés de ce grand effet qui est le monde à cette grande cause qui est Dieu, et vous reconnaîtrez que le premier est exactement identique au second. Ainsi votre prétention de vous passer de la philosophie et de la raison a été reconnue vaine. Ou vous avez pris pour point de départ l'existence de Dieu, déjà connue et acceptée par la raison de ceux que vous voulez amener à la foi chrétienne, ou vous avez fait vous-même ce que vous déclariez impossible, vous

avez prouvé Dieu par raison et raisonnement à ceux qui ne croyaient pas en lui.

Concluons donc 1° que la raison a la puissance d'atteindre Dieu et de prouver qu'il existe; 2° que les chrétiens ont un intérêt tout particulier à lui reconnaître cette puissance, sans laquelle tout le magnifique travail de l'Apologétique chrétienne ne serait qu'un verbiage inutile. Et n'oublions pas que, selon le bon sens et la tradition constante de la théologie orthodoxe, la controverse religieuse a pour fondement nécessaire Dieu affirmé par la raison.

## II

Reste à savoir comment la raison atteint son objet. Le saisit-elle directement et immédiatement, comme la conscience saisit les phénomènes psychologiques, et la perception extérieure les phénomènes sensibles? ou bien passe-t-elle par des intermédiaires, et est-ce par un raisonnement qu'elle établit l'existence de Dieu? Voilà sur quoi nous devons prendre parti.

La question est posée en termes très-clairs par un philosophe contemporain : « Il y a, » dit-il, « des vérités « d'intuition et des vérités de raisonnement. Les faits « particuliers et les principes universels ont ce trait « commun que le raisonnement n'est pas de mise pour « les établir. On constate un fait, on pose un principe, « on ne les démontre pas ; c'est là ce que j'appelle des « vérités d'intuition. Au contraire, il y a des vérités

« qui ne peuvent s'établir que par le raisonnement. En  
 « géométrie, par exemple, toutes les propositions, sauf  
 « les définitions et les axiomes, ont besoin d'être dé-  
 « montrées.

« L'existence de Dieu est-elle une vérité d'intuition  
 « ou une vérité de raisonnement ? C'est une question  
 « très-épineuse et très-délicate, sur laquelle les philo-  
 « sophes ne tombent point d'accord. — Nous sommes,  
 « quant à nous, très-convaincu que l'existence de  
 « Dieu est une vérité d'intuition <sup>1</sup>. »

Nous sommes, quant à nous, très-convaincu qu'elle est une vérité de raisonnement. Nous le croyons, non-seulement parce qu'en fait il y a des athées qu'on ne peut convaincre que par des démonstrations, non-seulement parce que tous les grands philosophes qui ont cru à Dieu et au pouvoir de la raison pour s'élever à lui ont entrepris de prouver son existence, mais encore et surtout parce que les considérations qu'on allègue en faveur de l'évidence immédiate de cette vérité suprême nous paraissent être peu concluantes, et dissimulent mal le raisonnement impliqué dans cette affirmation de Dieu « qu'on retrouve au fond de sa conscience, » dit avec raison M. Saisset, « dès qu'on y « rentre sérieusement <sup>2</sup>. » Mais nous avons hâte d'ajouter qu'ici le dissentiment ne porte point sur le fond des choses, mais sur l'exactitude de l'analyse psychologique et du langage qui la traduit. De part et d'autre,

<sup>1</sup> E. Saisset. *Essai de philosophie religieuse*, t. II, p. 205-206.

<sup>2</sup> *Id.*, *ib.*



c'est par le même chemin qu'on arrive très-légitimement à Dieu ; on n'est en désaccord que sur la description de l'itinéraire.

Que disent donc, à l'appui de leur opinion, les philosophes qui tiennent pour l'évidence immédiate ?

Ils disent d'abord que l'existence de Dieu est une vérité naturelle. Prenez l'homme dans ses conditions normales, non pas le sauvage de l'Aveyron, mais l'homme qui a reçu l'éducation de la société et du langage ; prenez-le avec une raison saine, non distraite par des préoccupations qui l'empêchent de se recueillir, non corrompue par les vices du cœur, non faussée par des partis pris systématiques ; prenez-le en un mot avec une raison qui soit vraiment raison ; vous verrez sa pensée aller à Dieu, au vrai Dieu, par un mouvement spontané, irrésistible, presque instinctif, par une loi de sa nature, comme l'aimant va au pôle. « Voulez-vous écouter le « témoignage de votre âme ? » disait éloquentement Tertullien aux païens de son temps ; « interrogez-la. Mal-  
« gré la prison d'un corps qui la captive, malgré les  
« préjugés de l'éducation qui arrêtent son essor, mal-  
« gré les passions qui l'énervent et les idoles qui la  
« tiennent en esclavage, lorsqu'elle sort, pour ainsi  
« dire, de son ivresse, ou de son sommeil, ou de sa ma-  
« ladie, la voilà qui invoque Dieu sous le seul nom qui  
« lui convienne. *Grand Dieu ! bon Dieu ! ce qui plaira*  
« *à Dieu !* tel est le cri universel <sup>1</sup>. » Cela est profondé-

<sup>1</sup> Tertullien, *Apologétique*.

ment vrai. Dans toutes nos aspirations et tous nos dégoûts, dans nos élans vers l'idéal et dans le sentiment douloureux de nos misères, dans nos admirations pour la vertu et dans nos haines pour le vice, dans notre soif du bonheur et de l'immortalité, implicitement ou explicitement il y a une affirmation de Dieu. Toutes les opérations de notre raison font voir qu'il y a en elle un ressort naturel, toujours monté, toujours prêt à agir, et dont l'action, si elle n'est arrêtée par quelque obstacle étranger, nous conduit droit à Dieu. Reconnaissons donc que la foi de la raison en Dieu est naturelle, et condamnons toute doctrine, toute explication qui la dépouillerait de ce grand caractère. — Mais prenons-y garde. De ce qu'un mouvement de l'esprit est spontané, rapide, presque instantané, il n'en résulte nullement qu'il s'accomplisse par une intuition immédiate, et qu'il n'ait point eu de degrés intermédiaires à franchir pour atteindre son terme. La vie intellectuelle est pleine de ces affirmations qui, à n'en juger que par la durée presque inappréciable de l'acte mental, semblent immédiates et directes, dans lesquelles cependant il y a un circuit, un raisonnement, pour l'appeler par son nom, dont une analyse un peu attentive n'a nulle peine à dégager les éléments. Par exemple, j'entends une parole, et aussitôt j'affirme que quelqu'un parle ; je vois un mouvement, et aussitôt j'affirme l'existence d'une force motrice. Entre la perception du phénomène et l'affirmation de sa cause, il n'y a point, quant à la durée, d'intervalle mesurable ; et cependant, nul psychologue

ne l'ignore, pour aller du phénomène qui est perçu à la cause qui ne l'est pas, j'ai dû passer par un intermédiaire, qui est ici l'axiome de causalité ; j'ai appliqué au cas particulier offert par l'expérience ce principe général, que tout phénomène suppose une cause capable de le produire ; en un mot, j'ai raisonné. Avoir constaté que nous affirmons Dieu par un mouvement naturel et, en apparence, instantané de notre raison, ce n'est donc point avoir prouvé que ce mouvement a le caractère d'une intuition immédiate ; la question reste entière tant que ce mouvement n'a point été soumis à l'épreuve de l'analyse, à laquelle seule il appartient de reconnaître s'il est intuitif ou raisonné.

Mais, ajoute-t-on, l'existence de Dieu n'est pas seulement une vérité naturelle ; c'est une vérité première et fondamentale. Saint Thomas, qui se fait à lui-même cette objection, y répond d'une manière décisive en distinguant ce qui est premier en soi et ce qui est premier par rapport à nous. En soi, dans l'ordre des réalités, l'existence de Dieu a incontestablement cette primauté. Pour qui embrasserait, comme d'un sommet et d'un centre, l'ensemble des choses et l'universalité de leurs rapports, pour qui verrait le tableau des êtres se dérouler, si je puis dire, dans son ordre de composition, l'existence de Dieu ne serait pas seulement une vérité première et fondamentale, elle serait *la vérité première et fondamentale*, parce que Dieu est la réalité première et le principe de toute réalité. C'est en cette vérité que toutes les vérités se rejoignent et s'unissent comme les

rayons à leur foyer ; il est leur base commune et leur substance vivante. Otez Dieu du monde, il n'y a plus ni lois, ni êtres ; ôtez Dieu de l'esprit, il n'y a plus de certitude ni de vérité.

Mais prenons garde encore. Une vérité, première en soi et dans l'ordre de l'être, peut ne l'être point par rapport à nous et dans l'ordre de nos connaissances. A ce nouveau point de vue, ce qui est premier, c'est ce qui nous est immédiatement accessible et ce par quoi force nous est de commencer. En soi, la cause est avant l'effet, et la source avant le fleuve ; mais si l'effet nous était donné d'abord, si nous étions placés dans la plaine où coule l'eau qui descend de la montagne, la vérité première serait pour nous l'affirmation de l'effet et du fleuve, non l'affirmation de la cause et de la source. C'est sans doute pour l'intelligence une condition digne d'envie d'être placée d'emblée au sommet des choses, de telle sorte que l'ordre de ses connaissances reproduise l'ordre des réalités. Mais si elle a un point de départ moins élevé, si c'est sa loi de commencer, comme le captif de l'allégorie platonicienne, par l'obscurité de la caverne, il faut bien qu'elle s'y résigne, et c'est encore une noble destinée de passer par les ombres pour arriver à la lumière.

De ces deux conditions, laquelle est la nôtre ? Il ne semble guère possible d'hésiter sur la réponse. En effet, de quoi sommes-nous entourés ? de quoi, étant donnée notre organisation intellectuelle, pouvons-nous partir ? de Dieu, pour descendre à ses œuvres ? Non,

mais des œuvres de Dieu pour remonter à leur auteur. Notre point de départ, c'est d'abord le monde extérieur ; puis c'est notre âme où nous trouvons ces idées absolues dont on peut bien dire qu'elles ont leur fondement et leur substancé en Dieu, mais non pas qu'elles sont Dieu. Découvrir en soi-même ces idées, ce n'est pas avoir l'intuition de Dieu, c'est apercevoir le signe visible et certain d'une réalité cachée, *argumentum non apparentium*<sup>1</sup>. Nous les apercevons sans doute dans la lumière de notre raison, qui est une participation de la lumière divine ; et les rayons de cette lumière nous conduisent, si nous savons les suivre, jusqu'à leur éternel et vivant foyer. Mais à quelles conditions ? A condition que nous les prendrons pour ce qu'ils sont, pour des rayons, pour des intermédiaires, pour des degrés, pour des routes qui mènent à Dieu, *itineraria in Deum* ; à condition aussi qu'il y aura en nous une force, un ressort qui nous pousseront jusqu'à la réalité suprême, je veux dire à condition que notre raison possédera des principes évidents et premiers qui nous obligeront à remonter de l'effet à la cause, et de l'imparfaite copie au modèle divin.

Tel est en effet le procédé de la raison ; tel est le caractère de cette ascension dialectique qu'ont opérée, depuis Platon, tous les grands esprits qui se sont occupés de théodicée. Nous arrivons à Dieu par des échelons, *per scalam, per gradus*<sup>2</sup>, en suivant ses traces, en pas-

<sup>1</sup> Saint Paul, *Épître aux Hébreux*, ch. xi, vers. 1.

<sup>2</sup> Ces expressions sont familières aux philosophes du moyen âge. On

sant par ce qui le représente, par la nature extérieure, par l'âme humaine, par les idées absolues, et en dépassant ces représentations incomplètes à l'aide des principes nécessaires de la raison, principalement à l'aide du principe de causalité. Or que faisons-nous, quand nous prenons pour point de départ un fait réel, le monde, ou le moi, ou les idées réellement présentes à la conscience? nous posons une mineure. Et que faisons-nous, quand nous prenons pour point d'appui une vérité universelle? nous posons une majeure. Que faisons-nous enfin, quand à l'aide du point d'appui, nous dépassons le point de départ, quand nous nous fondons sur le principe de causalité pour deviner l'ouvrier derrière son ouvrage, le modèle derrière sa copie, la réalité substantielle de l'infini derrière ce fait psychologique qui est l'idée de l'infini? nous tirons une conclusion. Que nous accomplissions ces trois opérations avec une rigueur syllogistique, *latine* et *in formis*, ou en français, tantôt par un développement oratoire, tantôt par un rapide élan qui transforme le syllogisme en un enthymème ou l'argument en une prière; que nous suivions lentement chacun des pas de la démonstration, ou que nous les traversions d'un bond, le procédé au fond reste le même, et il s'appelle *le raisonnement*.

Je ne sais pourquoi on s'en effraye, et pourquoi on s' imagine qu'en se résignant à raisonner, on se condamne à ne point sortir des abstractions. Quand on rai-

les retrouve sans cesse chez les mystiques, particulièrement chez S. Bonaventure.

sonne sur des prémisses abstraites, comme sont, par exemple, les définitions de la géométrie, c'est à des conclusions abstraites qu'on arrive. Mais quand on raisonne sur le réel, c'est au réel aussi qu'on aboutit. Tel sera le caractère des preuves sur lesquelles nous établirons l'existence de Dieu ; conformes aux règles les plus rigoureuses de la logique, elles atteindront la réalité créatrice, parce qu'elles s'appuieront sur la réalité créée, non pour s'y enfermer, mais pour la dépasser.

Ajoutons encore ceci. Il y a dans l'âme qui cherche Dieu autre chose qu'un mouvement de la pensée qui conçoit l'infini et raisonne sur cette idée ; il y a un mouvement de l'amour ; et l'amour, s'ajoutant au raisonnement, produit en nous, outre la conviction scientifique de l'existence de Dieu, l'impression sensible de sa présence. Oui, il y a en nous plus qu'une puissance de raisonner spéculativement sur la nature de Dieu, comme sur la notion de cercle ou de triangle ; il y a une voix du sang qui nous crie de chercher notre père, et un tact du cœur qui nous le fait deviner. Nous ne le voyons pas, car c'est la condition de la vie présente et l'épreuve de notre fidélité qu'il faille l'aimer à travers un voile ; mais nous sentons qu'il nous enveloppe et nous soutient, nous entendons sa voix, nous reconnaissons sa main aux bienfaits qu'elle répand, sa sagesse et sa puissance à la beauté de son ouvrage, sa sainteté à la sainteté même de la loi qu'il a gravée dans nos consciences. Ainsi le cœur s'ajoute à la raison, non plus, comme il arrive trop souvent, pour la troubler et l'obs-

curcir, mais pour lui imprimer un élan plus rapide vers la vérité, pour lui donner un sentiment plus vif des réalités divines. Ce n'est plus seulement l'esprit qui raisonne, c'est l'âme tout entière qui monte sur l'aile de la pensée et sur l'aile de l'amour. La pensée va au vrai et l'amour va au bien ; et puisque le vrai et le bien ne sont que deux aspects divers d'une même réalité qui est Dieu, la pensée et l'amour ne doivent pas être ici séparées l'une de l'autre. Leur objet est le même, et pour l'atteindre, ce n'est pas trop de leur commun effort.





## CHAPITRE IV

# PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU

### LA FOI DU GENRE HUMAIN

Caractère préparatoire de cette première preuve. — Conditions auxquelles elle doit satisfaire. — Ce que c'est, dans la question de Dieu, que la foi unanime du genre humain et sur quoi elle porte.

I. Vérification du fait. — Caractère religieux des deux grandes races sémite et aryenne. — Ibères et Basques. — Lapons et Finnois. — Race mongole. Les Chinois et leurs livres sacrés. — Peuplades africaines et australiennes. — Nations américaines. — Résumé. Sentiment universel du divin et de la Providence. Traces partout visibles d'un monothéisme primitif.

II. Valeur du fait. — Que l'instinct religieux est un élément essentiel de la nature humaine, un *caractère de règne*. — Que l'athéisme est par conséquent une anomalie, un phénomène *tératologique*. — Comment la foi religieuse du genre humain porte avec soi la garantie de sa vérité. — Impossibilité de l'expliquer par l'action d'une des causes possibles de nos erreurs. — L'existence de Dieu, vérité traditionnelle et vérité rationnelle.

Un fait et un principe, tels sont les deux éléments logiques qui entrent d'une manière nécessaire dans toute démonstration légitime de l'existence de Dieu. L'un et l'autre se trouve dans l'argument que nous développerons dans ce chapitre, et que nous proposons non comme une preuve définitive et se suffisant à elle-même, mais comme une excellente introduction aux preuves directes tirées de l'étude de la nature et de l'étude de l'âme.

Dans cet argument préparatoire, le fait, c'est la foi religieuse du genre humain tout entier. Le principe, c'est la nécessaire vérité de toute proposition attestée par cette foi unanime.

Si le fait était de ceux que les sens ou la conscience aperçoivent immédiatement dans leur totalité, si le principe était de ceux qu'on appelle premiers et qui brillent de leur propre évidence, la démonstration serait complète par le simple énoncé du syllogisme. Les prémisses s'imposant d'elles-mêmes à l'esprit, et la conclusion suivant nécessairement en vertu de la force logique qui ne permet point de reculer devant la conséquence d'un principe accepté, la preuve serait complète en trois phrases. La preuve dite physique de l'existence de Dieu nous offre un bel exemple de cette simplicité rapide : le fait d'où elle part, à savoir l'existence du monde, est si visible, le principe sur lequel elle s'appuie, à savoir l'axiome de causalité, est si impérieusement évident et si nécessairement appliqué par les plus vulgaires esprits, que nous les traversons tous deux comme au vol et atteignons la conclusion sans presque nous apercevoir que nous avons raisonné.

Il en est tout autrement ici. Le fait a besoin d'être établi, la vérité du principe a besoin d'être mise en lumière.

Et d'abord, il s'agit ici d'un fait que nous donnons comme universel, d'un fait dont la valeur est tout entière dans son universalité même, d'un fait enfin dont l'universalité ne peut être établie que par l'énumé-

ration complète des faits particuliers dont il se compose. Puisque nous alléguons l'unanimité des témoignages, on a droit d'exiger que nous fassions entendre tous les témoins. On voit par là combien les progrès des sciences historiques et ethnographiques rendent notre tâche plus laborieuse, et combien aussi, en élargissant la discussion, ils doivent ajouter à la valeur de ses résultats. Cicéron invoquait, comme nous, en faveur de l'existence de la divinité, le témoignage du genre humain : « Aucune nation, » disait-il, « n'est si grossière et si sauvage qu'elle ne croie à l'existence des dieux, se trompât-elle sur leur nature. » Il avait raison de tenir ce langage ; car il connaissait le genre humain par des *spécimens* assez nombreux et assez variés pour conclure, en vertu d'une induction très-légitime, du connu à l'inconnu. Mais enfin, sa conclusion, si probable fût-elle, n'était point absolument certaine : on pouvait la contester, il ne pouvait pas la démontrer. Aujourd'hui que le tour de notre planète a été fait et refait dans tous les sens, aujourd'hui qu'il n'y a plus de races inconnues, nous n'avons plus à induire mais à constater ; et si le dénombrement des voix est plus long à faire, en revanche nous ne devons plus craindre que de nouveaux suffrages viennent, à la dernière heure, déranger le résultat du scrutin.

En second lieu, le principe, avons-nous dit, a besoin d'être démontré, parce que sa vérité n'est pas immédiatement évidente. D'instinct, nous sentons qu'il est vrai, et que l'humanité ne saurait se tromper dans ses

croyances unanimes et perpétuelles. Mais ce sentiment instinctif ne suffit pas à la science ; il lui suffit moins que jamais aujourd'hui. En présence d'adversaires aux yeux desquels l'unanimité des croyances n'est rien, (moins que rien, s'ils disent toute leur pensée,) nous sommes tenus de donner les raisons de la valeur que nous persistons à lui attribuer. Les disciples d'Hégel savent bien qu'ils ont contre eux ce qu'on appelle, dans la langue philosophique aussi bien que dans la langue vulgaire, le sens commun, c'est-à-dire les croyances universelles en religion, en morale, en logique. C'est pourquoi ils récusent son autorité, et quand on la leur oppose, ils disent nettement que *le sens commun est le contraire de la science*. Sans aller jusqu'à Hégel, rien, on le sait, n'est plus discuté et, en un sens, plus discutable que le témoignage des hommes ; rien par conséquent n'est plus nécessaire que de distinguer les croyances vraiment universelles, profondes, indestructibles, impliquant la réalité de leur objet, d'avec ces opinions passionnées et mobiles que l'on peut, suivant les besoins d'une cause, présenter alternativement comme une voix de Dieu ou comme une rumeur trompeuse propagée par la crédulité populaire.

Notre preuve résultera donc de la constatation du fait et de la démonstration du principe qui en sont les éléments.

## I

Tout d'abord il convient de préciser le point sur le-

quel porte le témoignage dont nous affirmons l'unanimité et l'autorité, puis de définir le genre d'universalité que nous lui reconnaissons.

Nous ne disons pas que le genre humain tout entier possède actuellement la notion pure et philosophique du vrai Dieu telle qu'elle a été fixée par le Christianisme, et que partout se retrouve la foi à un être unique, spirituel, infini, parfait, créateur. Nous disons que partout se retrouve la foi au divin, c'est-à-dire à quelque chose qui existe et vit au delà de la nature visible, à quelque chose qui a droit à nos adorations, à quelque chose qui exerce réellement et surnaturellement une action supérieure sur le monde des corps et sur le monde des âmes.

Nous n'affirmons pas que, même dans ces limites, la foi au divin subsiste à tous les âges de la vie et chez tous les individus de l'espèce humaine avec une pleine conscience d'elle-même et avec une explicite adhésion de l'esprit. Une plante ne peut donner ses fleurs et ses fruits qu'après avoir atteint un certain développement; elle ne les donne que si elle est placée dans des conditions favorables, et défendue contre les influences qui empêchent l'épanouissement ou la maturation. Il en est de même de l'idée de Dieu dans l'esprit humain. Il y a un âge où l'enfant ne la possède encore qu'en germe, comme tout le reste de ses connaissances à venir; il y a des conditions où ce germe ne se développe que d'une manière très-incomplète; il y en a peut-être où il ne se développe pas du tout; il y

en a certainement où, après s'être épanoui, il s'enveloppe de nouveau, se dessèche, et tombe à terre. Mais ni la loi qui fixe l'apparition de l'idée de Dieu à un certain moment de la vie intellectuelle, ni celle qui en soumet le développement à certaines conditions régulières ne font obstacle à l'unanimité véritable; elles en déterminent le caractère, en éliminant d'avance les votes qui ne doivent point être recensés. Donc ni l'enfant plongé encore dans le sensible, ni le sauvage de l'Aveyron dont le corps a grandi dans les bois et dont l'âme n'a pu se former en dehors de toute influence sociale, ni, s'il en est de tels, le sauvage de nos grandes villes qui n'a vécu que dans la boue du vice et n'a reçu que des leçons d'infamie sans jamais entendre une parole honnête, sans jamais voir un bon exemple, ni l'homme civilisé qu'une perversion de cœur ou d'esprit a conduit à rejeter l'idée de Dieu, ne sauraient ici être appelés en témoignage; de ce qu'ils ne savent pas qu'il y a un Dieu, de ce qu'ils nient qu'il y en ait un, on ne peut rien conclure contre l'unanimité de la foi religieuse, parce que leurs voix ne comptent point. Ce que nous affirmons et ce que nous devons établir, c'est que toutes les grandes races d'hommes, toutes les sociétés civilisées, tous les peuples barbares, toutes les tribus sauvages ont toujours possédé et possèdent actuellement l'idée du divin et la foi en son existence.

A moins de donner à un chapitre de théodicée les proportions d'un gros livre d'histoire, nous ne saurions, on le comprend, présenter ici dans ses détails

l'énumération qu'on a le droit d'exiger. Mais ce que nous ne pouvons point faire, d'autres l'ont fait avec le soin qu'il convient d'apporter à une étude de cette importance. J'affirme que le résultat de leurs recherches est celui que j'ai annoncé en commençant ce chapitre. J'affirme qu'aucun document digne de foi ne contredit ce résultat dans ce qu'il a de capital ; et je pense qu'un rapide voyage à travers les principales contrées et les principales populations de notre globe peut suffire à ne laisser, sur le point en discussion, aucun doute aux esprits sincères. Nous ferons ce voyage avec un bon guide ; et c'est pour moi un devoir de justice et de reconnaissance de nommer ici M. de Rougemont dont le beau livre, intitulé : *Le Peuple primitif*, a singulièrement facilité mon travail.

Que l'idée du divin joue un rôle très-important dans la vie des deux grandes races de Sem et de Japhet, c'est, pour quiconque n'est pas absolument étranger à leur histoire, un fait de notoriété publique qui n'a pas besoin d'être laborieusement établi, parce qu'il n'est pas sérieusement contesté. Le caractère religieux des Sémites est célèbre, et la critique moderne semble avoir plus de pente à l'exagérer qu'à le dissimuler. Sans doute, il n'est pas vrai, comme on l'avait trop légèrement avancé, que la famille sémitique soit restée, *en masse*, fidèle au monothéisme ; elle compte autant de branches polythéistes que les autres races, et il est visi-



ble que le peuple d'Israël lui-même, conservateur providentiel du dogme de l'unité divine, n'a été retenu pendant plusieurs siècles sur la pente de l'idolâtrie que par une force plus qu'humaine. Mais il est également certain que tous les Sémites ont eu leur religion vraie ou fausse, leur culte raisonnable ou ridicule, saint ou corrompateur ; ce n'est pas chez eux qu'on trouvera des athées, et il ne semble pas qu'on en cherche de ce côté.

L'histoire des races indo-celtiques présente des résultats aussi unanimes dans une diversité beaucoup plus grande de civilisations et de croyances. Interrogez les Aryas de l'Iran ou ceux de l'Indus et du Gange, les Celtes qui ont couvert notre sol de monuments attestant leurs croyances religieuses et leur foi à l'immortalité, les Germains qui consacraient les bois avec leur mystérieuse horreur et possédaient dans leur langue le nom métaphysique de Dieu; les Lithuaniens qui désignaient leurs divinités par le nom presque sanscrit de Diewas, les Scythes qui adoraient le Dieu des combats sous la figure d'une épée plantée en terre, les Scandinaves, les Italiotes, les Hellènes, avec leurs diverses mythologies empreintes chacune du caractère de la race où elle s'est développée, partout vous trouverez un culte, c'est-à-dire un ensemble de cérémonies destinées à faire entrer l'homme en commerce avec le monde surnaturel, partout l'idée du divin, partout la foi à sa présence dans la nature et à son influence sur les destinées humaines.

Avant de sortir de l'Europe où nous ramènent ces

noms d'Hellènes, d'Italiotes et de Scandinaves, jetons un regard sur celles de ses populations qui ne paraissent point se rattacher à la grande famille de Japhet.

Au midi, ce sont les Ibères et les Basques. Les premiers, d'après saint Augustin qui les touchait par l'Afrique, croyaient en un seul Dieu incorporel, incorruptible, principe de tout bien et auteur de toute créature. Chez les seconds, le feu, divinisé sous le nom de Leheren, est conçu comme Démonstrateur et Dieu des combats, et demeure subordonné à un Dieu suprême dont il est l'ouvrier<sup>1</sup>.

Au nord, ce sont les Lapons et les Finnois. Comme les Basques, les Lapons ont divisé l'idée de Dieu et séparé le Dieu suprême, inactif et inaccessible, du Dieu-Providence, réservant au premier les attributs métaphysiques, comme nous dirions dans la langue de la

<sup>1</sup> « Leheren, le Premier-dernier, dormait roulé sur lui-même dans le lac inférieur, ou l'étang du feu. L'œuf-monde qui lui sert d'enveloppe semblait prêt à se briser, aux mouvements convulsifs qui l'agitait pendant sa léthargie. Enfin l'ange du Jao laissa tomber dans l'Océan la soixantième goutte d'eau de sa clepsydre, qui marque les temps : il proclama la fin des siècles et sonna des sept trompettes d'airain. A ce signal, Leheren, le grand ouvrier de Dieu, se réveille en sursaut dans ses cavernes, ouvrant sept gueules béantes d'où sortent les volcans. En dix jours, il dévore l'ancienne terre ; et de sa large queue, plus adroite que celle du castor, pétrit la terre nouvelle dans les eaux du déluge. Puis, son œuvre achevée, le dragon se roule derechef sur lui-même et se rendort, bercé nuit et jour par quatre génies, en attendant le réveil des siècles et l'aurore du temps nouveau. »

(Caho, *Voyage en Navarre*, p. 227 et suiv., cité par Rougemont, t. I, p. 154.)

théodicée, et plaçant dans le second les attributs moraux. Il y a dans leur mythologie un principe premier, Radien-Atzhie, la source de la puissance, auquel on ne rend aucun culte, parce qu'il a remis à son fils Radien-Kieddi le soin de toutes choses <sup>1</sup>.

Chez les Finnois, domine la notion de l'éternité considérée comme attribut essentiel de l'être divin, et personnifiée dans un Dieu principal, Ukko, ou *le vieillard* <sup>2</sup>.

Si d'Europe nous retournons dans le vaste continent de l'Asie, séjour primitif des Aryas et des Sémites, nous trouvons sa région centrale occupée par la famille mongole dont la branche la plus importante est la race chinoise. Les Chinois possèdent des livres sacrés, et cela seul suffit à prouver qu'ici encore nous avons affaire à une population primitivement religieuse. Mais la doctrine de ces livres mérite une attention particulière à cause de son élévation morale, et de la précision avec laquelle le dogme de la Providence y est enseigné. Le principal

<sup>1</sup> Rougemont, *Le peuple primitif*, t. I, p. 163.

<sup>2</sup> Ce nom se retrouve dans l'Amérique du Nord, chez les Hurons. L'idée de vieillesse est ici synonyme d'immense durée et d'éternité. C'est ainsi que Daniel a vu l'*Ancien des jours*, s'asseoir sur son trône pour juger les nations; c'est ainsi encore que les Babyloniens et les Syriens, les Phéniciens et les Cathaginois adoraient Bélitan, Baal-Ithan, c'est-à-dire le Maître ancien, et que le Dieu des Caraïbes du continent est Tamoï ou Tameoussicabo, l'Ancien du ciel. Les Indiens de l'intérieur du Pérou qui habitent les Pampas del Sacramento, se représentent l'Être suprême sous la figure d'un vieillard qu'ils nomment Notre Père, Notre Aïeul, et qui, après avoir créé le monde, a choisi le ciel pour sa demeure constante. (Rougemont, *Le peuple primitif*, t. I, p. 139.)

d'entre eux est le Chou-King ou *livre par excellence*, rédigé par Confucius, non d'après ses propres idées où Dieu n'a guère de place, mais d'après les traditions et les anciens documents historiques de la nation. Or voici comment le Chou-King parle de Tien, ou de Chang-Ti qui est le Ciel, le Dieu du Ciel, le Dieu vivant et éternel :

« Il est le maître du monde. Seul il est souverainement  
« intelligent et éclairé ; il n'est rien qu'il n'entende,  
« car il est tout oreilles ; il voit tout comme le soleil ;  
« tout est compté un à un dans son cœur comme dans  
« un registre. Il a pour le peuple un amour de père et  
« de mère. Le souverain Seigneur conduit les hommes  
« parla vraie douceur avec un cœur plein de miséricorde.  
« L'auguste Ciel ne fait pas acception de personnes ;  
« mais toutes ses faveurs sont pour l'homme vertueux.  
« Ce n'est pas le Ciel qui perd les hommes, ce sont les  
« hommes qui se perdent en transgressant les lois éter-  
« nelles. L'homme ne peut suivre le droit chemin sans  
« le secours du Ciel ; c'est pourquoi le Ciel s'unit à lui  
« et l'aide à marcher sur cette voie qui conduit seule  
« au bonheur et à l'immortalité... Quand le roi ne  
« remplit plus sa mission, le Ciel lui retire la cou-  
« ronne et la fait passer sur la tête d'un plus digne. »

Q'importe après cela que la doctrine personnelle de Confucius n'ait point de caractère religieux déterminé ? Cette doctrine n'est qu'une philosophie de lettrés, et n'a point détrôné la religion chez les populations chinoises. Confucius lui-même est devenu l'objet d'un véritable culte religieux ; et lorsque le Bouddhisme (qui, métaphysique-

ment, est un système mixte entre le panthéisme et l'athéisme) s'est introduit en Chine, il n'a pu s'y répandre qu'en donnant satisfaction au sentiment du divin, en devenant une religion qui a son sacerdoce, ses temples et ses sacrifices.

Chez les Tartares, l'idée du divin se disperse pour ainsi dire dans toute la nature au lieu de se concentrer sur un objet unique. Mais, toute disséminée et abaissée qu'elle est, elle manifeste partout sa présence. « Les Tartares sont simples, » disait un Lama thibétain à M. Huc; <sup>1</sup> « ils se prosternent devant tout ce qu'ils rencontrent; tout est Borhan (Dieu) à leurs yeux. Les Lamas, les livres de prières, les temples, les maisons des Lamaseries, les pierres mêmes, et les ossements qu'ils amoncellent sur les montagnes, tout est mis par eux au même rang; à chaque pas, ils se prosternent à terre et portent leurs mains jointes au front, en criant : Borhan ! Borhan ! »

Les Kamtchadales et d'autres tribus voisines croient 1° en un Dieu suprême et bon, qui a tout créé, qui habite le ciel et qu'on n'adore pas; 2° en des dieux subalternes qui animent les monts, les bois, les rivières, ou président au foyer domestique; 3° en un esprit malfaisant qui a une puissance égale à celle du Dieu suprême, et qu'on apaise par des sacrifices <sup>2</sup>.

Enfin, l'Asie méridionale nous offre, dans les mon-

<sup>1</sup> L'abbé Huc, *La Tartarie et le Thibet*, t. I, p. 195.

<sup>2</sup> Lesseps, *Voyage du Kamtchatka en France*, t. II, p. 91 sqq. (cité par Rougemont, t. I, p. 300.)

tagnés du Dekkan, une population aborigène, les Goands, qui a conservé pures de toute influence brahmanique ses croyances primitives. Les Goands adorent un Dieu suprême, Bûra-Pennou, lequel a produit une déesse de la terre, Tari-Pennou; et c'est celle-ci qui a apporté dans le monde la semence du mal <sup>1</sup>.

En Afrique, les nègres de Guinée rendent un culte 1° à un Dieu auteur du monde, rémunérateur et sauveur, dont le nom est ordinairement le même que celui du ciel; 2° à des génies médiateurs qui protègent les peuples et les familles. Ceux-ci habitent dans les choses visibles, dans les rochers, dans les arbres, dans des corps d'animaux, et quittent chaque année ces demeures pour aller rendre compte de leur conduite au Dieu suprême. Cette croyance explique le fétichisme que nous retrouvons presque partout chez les nègres et, en Amérique, chez les populations brésiliennes. L'objet quelconque de ce culte grossier est considéré comme étant naturellement la demeure d'un esprit, ou comme étant devenu sa prison par la puissance magique du prêtre ou jongleur qui l'y a enchaîné <sup>2</sup>. Enfin ils croient aussi au démon, non comme à un dieu qu'on adore, ni comme à un tentateur qu'il faut mépriser et combattre, mais comme à un principe malfaisant qu'on peut apaiser par des tributs. La même croyance dualiste se rencontre

<sup>1</sup> Rougemont, t. I, p. 322.

<sup>2</sup> *Id.*, *ib.*, t. I, p. 487.

chez les Madécasses <sup>1</sup>, chez les peuples du Congo <sup>2</sup>; chez les Caffres <sup>3</sup>, chez les Hottentots <sup>4</sup>.

Les Malais répandus dans tous les archipels de la mer du Sud ont partout les mêmes légendes et le même nom de Dieu (Tou ou Atoua), tandis que d'un groupe et parfois d'une île à l'autre, leurs nombreuses divinités subalternes portent des noms entièrement différents.

Si bas qu'il faille classer dans l'espèce humaine les indigènes de la Nouvelle-Hollande, l'idée de Dieu, altérée, il est vrai, par une forme très-naïve du dualisme, ne leur est point étrangère. Les deux principes qu'ils reconnaissent ne sont point en lutte personnelle, et se bornent à défaire les œuvres l'un de l'autre; Koyan répare les maux que fait Potoyan; et celui-ci à son tour détruit les bienfaits de celui-là <sup>5</sup>.

Dans l'autre hémisphère, les croyances et les traditions des *Peaux-Rouges* du continent septentrional nous offrent un singulier mélange de conceptions élevées et de superstitions ridicules. Toutes leurs tribus adorent un Dieu suprême sous des noms vraiment dignes de lui; il est le grand Esprit, le grand Manitou, le Maître et l'Auteur de la vie <sup>6</sup>. Au-dessous, ils recon-

<sup>1</sup> Rougemont, t. 1, p. 302.

<sup>2</sup> *Id.*, *ib.*, p. 66.

<sup>3</sup> *Id.*, *ib.*, p. 66.

<sup>4</sup> *Id.*, *ib.*, p. 117, 154.

<sup>5</sup> *Id.*, *ib.*, p. 302.

<sup>6</sup> *Id.*, *ib.*, p. 155.

naissent des dieux inférieurs présidant aux monts, aux lacs, aux rivières, aux êtres animés, protégeant d'une manière particulière les hommes qui les invoquent, d'ailleurs en lutte les uns avec les autres, de telle sorte que chacun d'eux est un objet de terreur pour les protégés de son ennemi. Enfin, ils croient à un esprit décidément mauvais, Matchi-Manitou, qui a pour symbole le Serpent, et dont on peut détourner la rage par des offrandes<sup>1</sup>.

Les peuples indigènes du Mexique avaient aussi un dieu supérieur au monde, Téotl<sup>2</sup>. Chez ceux en particulier qui habitent le Mechoacan, l'idée de la Providence semble avoir été conservée ou développée avec une pureté singulière. Leur dieu Tucapacha était regardé comme l'auteur de tout ce qui existe et comme l'unique arbitre de la vie et de la mort. Ils l'invoquaient dans leurs afflictions, en levant les yeux vers le ciel qu'ils considéraient comme la base de son trône. Ils racontaient que Dieu avait créé *de terre un homme et une femme*, et que tout le genre humain était descendu de ce couple primitif<sup>3</sup>.

Dans l'Amérique du Sud, les Araucaniens ont une théologie toute semblable à celle des Peaux-Rouges<sup>4</sup>; les Péruviens peuplent le monde d'esprits bons et mau-

<sup>1</sup> Rougemont, t. I, p. 300.

<sup>2</sup> *Ibid.*, t. II, p. 496.

<sup>3</sup> *Histoire générale des voyages*, t. XII, p. 570. — Humboldt, *Vues*, t. II, p. 177. (Cité par Rougemont. t. II, p. 496.)

<sup>4</sup> Rougemont, t. I, p. 301.



vais qui s'y livrent une guerre continuelle et se disputent sur les actions humaines une influence qui ne laisse point de place à la liberté morale <sup>1</sup>.

Quiconque aura fait en détail la revue dont nous n'avons pu qu'indiquer les plus importants chapitres, en rapportera deux impressions très-différentes. S'il étudie les diverses religions de l'humanité au point de vue de leurs différences, il aura l'affligeant spectacle des aberrations et des abaissements de la raison humaine. S'il cherche, sous toutes les fables et toutes les superstitions, le fond commun qu'elles recouvrent, il sera frappé de la puissance irrésistible avec laquelle la foi au divin s'impose aux races mêmes les plus dégradées, et il ne pourra plus voir dans les cultes les plus absurdes, les plus licencieux ou les plus cruels que des déviations d'une tendance inhérente à notre nature. La plus extrême et la plus révoltante de ces déviations est assurément le culte direct du mal. Le principe de ce culte est déjà tout entier dans le dualisme ; et le dualisme lui-même a sa source dans un souvenir altéré et dans une expérience mal prise. Les religions dualistes partent de la tradition primitive de la chute des anges rebelles qui ne cherchent, depuis leur bannissement, qu'à entraîner l'homme dans le mal. Au lieu de voir dans le démon une créature rebelle, redoutable

<sup>1</sup> Rougemont, t. I, p. 301.

mais non point invincible à l'homme que Dieu assiste, on voit en lui un principe coéternel à Dieu lui-même, destiné peut-être à être finalement vaincu, mais balançant la victoire jusqu'au dénouement du drame, et expliquant par son action perverse l'énigme du mal ici-bas. Puis, la foi au triomphe final du bien par delà les siècles va s'affaiblissant, et ne laisse, quand elle a disparu, que l'idée d'une lutte sans résultat; le Dieu mauvais est désormais conçu comme égal en pouvoir au Dieu bon. Il faut donc transiger avec ce puissant ennemi; de là le partage des adorations entre le principe du bien et le principe du mal. Enfin le Dieu bon, toujours inoffensif, peut être impunément négligé, tandis que le Dieu mauvais est un créancier impitoyable auquel il faut, sous peine de mort, payer régulièrement la rançon promise. On oublie donc le premier pour ne penser qu'au second; le principe du mal attire à lui, avec toute la crainte, tous les respects, tous les sacrifices, toutes les adorations, tout le culte, en un mot toute la religion; et après avoir partagé la place du vrai Dieu, il l'usurpe tout entière. Finalement, on ne dit plus : il y a un Dieu mauvais à côté du Dieu bon; on dit, comme les Sioux : *Le Grand-Esprit est mauvais ; il envoie les tempêtes et les malheurs*<sup>1</sup>; — ou, comme les habitants de la Nouvelle-Zélande : *Dieu dévore nos entrailles et nous fait beaucoup souffrir ; il ne nous donne ni pain, ni habits, ni bonnes maisons ; c'est un*

<sup>1</sup> Rougemont, t. I, p. 65.

*être vindicatif; c'est un anthropophage invisible*<sup>1</sup>.

Assurément, ce sont là d'horribles blasphèmes. Mais jusque dans ces blasphèmes, jusque dans le culte du diable qu'on impute à quelques peuplades américaines, l'idée de Dieu est encore vivante. En somme, c'est en vain qu'on cherche des peuples athées, même parmi les sauvages les plus abrutis. L'idée de Dieu, il est vrai, se corrompt chez eux à mesure qu'ils se dégradent. Quand ils sont descendus aussi bas que possible, elle s'amoindrit et s'affaiblit jusqu'à ne subsister que dans des noms et des cérémonies dont le sens est presque perdu; mais, par ce léger fil, ils tiennent encore au monde supérieur et aux traditions communes du genre humain.

Je n'ai voulu dans cette étude qu'établir l'universalité de la foi au divin. Mais les faits que j'ai cités témoignent qu'on peut aller plus loin encore, et que le genre humain, quand on sait interroger les monuments de son histoire, dépose aussi en faveur de l'unité de Dieu. Presque partout, en effet, nous avons rencontré ou des traces, ou des pressentiments de monothéisme. Elles sont visibles dans le panthéisme brahmanique, dans la religion primitive de la Chine, dans les cosmogonies si répandues où l'architecte du monde est conçu comme un ouvrier au service du Dieu suprême, trop

<sup>1</sup> D'Urville, t. III, p. 245, 440, 446, 471 (cité par Rougemont, t. I, p. 65).

haut placé pour s'occuper de la nature, dans tous les dualismes où l'idée du triomphe final du bien subsiste comme une espérance lointaine, dans le polythéisme hellénique où l'idée du divin est, sans doute, dispersée à l'infini, mais où cependant la hiérarchie céleste donne à Zeus, avec une primauté d'honneur, la souveraineté effective, enfin jusque dans le naturalisme des Védas qui, à la vérité, ne place pas d'une manière fixe dans l'un de ses dieux l'attribut essentiellement monothéiste de la toute-puissance, qui cependant possède cette idée à l'état flottant et la laisse tomber tantôt sur quelqu'un d'eux, tantôt sur quelque autre, suivant la dévotion ou l'opinion particulière de la famille où les hymnes se chantent et du poète qui les compose; de telle sorte qu'à défaut d'une foi explicite à un Dieu unique et souverain, le sentiment de l'unité divine, tout combattu qu'il est par un polythéisme naturaliste, se retrouve ici tout entier<sup>1</sup>.

Qu'est-ce donc que cet aspect monothéiste des reli-

<sup>1</sup> Agni et Indra, Indra surtout, sont, parmi les dieux védiques, ceux auxquels ce sentiment s'adresse d'ordinaire pour prendre corps et se réaliser. On peut voir, en ce qui concerne Agni, un hymne très-curieux et très-métaphysique de *Gritsamada* (Rig-Véda, I, 440), que M. Émile Burnouf présente avec raison comme marquant le passage du naturalisme védique au panthéisme brahmanique. Le nombre des hymnes du Rig-Véda où Indra est invoqué en termes monothéistes est très-considérable. M. de Rougemont (I, 145-146), en réunissant leurs principaux passages, a pu en former un chant qu'on prendrait, suivant son expression, pour un cantique hébreu : « Indra est éternel, tout-puissant ; sa sagesse est immense. Le ciel et la terre ne peuvent le contenir ; car il a fait, seul, tout ce qui existe. Personne ne fut, personne

gions mêmes où l'idée de Dieu est si fort altérée et dispersée ? Est-ce un crépuscule ? est-ce une aurore ? Est-ce un souvenir d'une vérité autrefois possédée ? est-ce un pressentiment d'une vérité que la raison commence à conquérir ? A ne considérer que le phénomène en lui-même sans remonter à ses antécédents et sans le suivre dans son développement historique, la question serait insoluble. Elle ne l'est point si on étudie le phénomène dans ses phases successives. On constate alors que la présence d'un élément monothéiste dans une religion qui n'est point le monothéisme peut parfois être une aurore, mais qu'elle a toujours commencé par être un crépuscule. En d'autres termes, s'il se peut que certains peuples aient passé du polythéisme à la foi en un Dieu unique par un progrès de leur raison<sup>1</sup>, ces peuples eux-mêmes ne faisaient que remonter une pente qu'ils avaient commencé par descendre en s'écartant de leur monothéisme primitif. A mesure qu'on

« ne sera semblable à lui ; les dieux n'égalent pas ses qualités divines.  
 « C'est lui qui a tout créé, tout formé à son image. C'est lui qui a divisé en deux parts le Ciel et la Terre, ces vénérables auteurs du monde. C'est lui qui a étendu entre eux l'air, et établi dans l'espace le vaste firmament. Maître du Ciel immense que peuplent des Dieux magnanimes, c'est lui qui a, pour le bien de l'homme, fait à son image la Terre dont il est le modèle. L'immensité du ciel et de la terre est dans sa main, et n'est jamais qu'une simple poignée. Tous les mondes l'adorent. Il repousse le riche égoïste et ami des méchants ; mais il introduit l'homme religieux dans un riche pâturage. » (Rig. Veda, *passim*.)

<sup>1</sup> Le passage de la religion védique à la religion brahmanique nous offre un exemple de ce progrès, mais un très-imparfait exemple, le retour au monothéisme ayant ici pris la forme panthéistique.

remonte à l'origine des choses, on se convainc de plus en plus que les hommes ne sont point partis de l'erreur, mais de la vérité ; que la foi au vrai Dieu a été la racine commune de toutes les religions ; que les superstitions et les fables sont venues plus tard ; que le panthéisme, le polythéisme, l'idolâtrie, le fétichisme ne sont pas les premiers mouvements d'une pensée qui s'essaye, mais des déviations, des corruptions, des diminutions mal compensées par des surajoutements parasites. Et ainsi, après avoir constaté dans l'humanité le fait actuel qui est la foi au divin, y on peut constater encore le fait primitif qui est le monothéisme.

## II

Raisonnons maintenant sur le grand fait de la foi religieuse du genre humain. Nous en avons reconnu l'universalité ; cherchons à en comprendre la signification et à en mesurer la portée.

Il faut que les athées en prennent leur parti : ils sont seuls. L'histoire et la géographie, l'archéologie, l'ethnographie et la linguistique retrouvent dans la vie passée et présente, dans les monuments, dans les traditions, dans le langage de toutes les nations et de toutes les tribus qui sont sous le ciel quelque chose qui est la foi au divin. Elles constatent que plus on remonte vers les temps primitifs, plus cette foi offre de traces distinctes de monothéisme, et que les causes qui la défigurent et la corrompent ne réussissent pas à la détruire,

même chez les populations les plus dégradées. Il y a sans doute dans le monde des cultes faux et déraisonnables à divers degrés; mais les superstitions ridicules, impures ou cruelles dont ils sont encombrés n'infirmement pas le témoignage qu'ils rendent à l'universalité du besoin religieux et de la foi religieuse. Elles lui donnent au contraire quelque chose de plus significatif et de plus irrécusable; car elles attestent que l'âme humaine, plutôt que de ne rien adorer, adore tout, même le mal, s'il est vrai que ce culte impie ait quelque part des autels. Et il reste historiquement certain « que les « hordes les plus misérables, les plus abruties, savent « qu'il est un monde invisible, et que ce monde est « peuplé d'êtres tout-puissants qui décident à leur gré « du sort des peuples et des individus <sup>1</sup>. »

Il y a certainement ici autre chose qu'un phénomène accidentel et extérieur; il y a *un caractère*, au sens scientifique et interne du mot, un caractère qu'il n'est point permis de négliger dans l'établissement des classifications naturelles. Pour qui veut classer les êtres d'après leur nature totale révélée par l'ensemble de leurs phénomènes, et non point d'après la considération exclusive d'une moitié de leur constitution arbitrairement isolée de l'autre moitié, l'homme est autre chose qu'un animal. L'idée de Dieu, présente à sa raison, fait de lui non pas seulement une espèce irréductible à toute autre, mais une catégorie beaucoup plus haute et plus

<sup>1</sup> Rougemont, *Le peuple primitif*, t. 1, p. 62.

profondément séparée du reste de la création. Sur ce point, la science de la nature, telle que l'ont faite les admirables méthodes de Linné, de Jussieu et de Cuvier, parle au dix-neuvième siècle comme la science chrétienne parlait au dix-septième ; et l'anthropologie de M. de Quatrefages est d'accord avec la psychologie de Bossuet. Bossuet disait : « La nature humaine connaît Dieu ; et « voilà déjà, par ce seul mot, les animaux au-dessous « d'elle jusqu'à l'infini <sup>1</sup>. » M. de Quatrefages, reprenant la même pensée au point de vue de l'histoire naturelle, considère l'homme comme formant à lui seul un règne dans la nature, et cela parce qu'il est un être religieux et moral.

Qu'on me permette d'insister un moment sur cette belle théorie, en la saluant comme un remarquable symptôme d'une réaction trop peu générale encore contre l'étroit esprit séparatiste qui tient la science du monde physique et la science du monde moral isolées l'une de l'autre, parquées chacune dans un coin de la réalité, ignorantes de leurs rapports mutuels, incapables par conséquent d'embrasser la grande unité des choses.

On sait ce qui distingue entre elles deux espèces dans un même genre <sup>2</sup> ou deux genres dans un même

<sup>1</sup> Bossuet, *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. V.

<sup>2</sup> Nous ne parlons ici que des différences de caractères observables dans chaque individu de l'espèce, indépendamment de sa filiation et de sa descendance. Nous n'oublions pas que la fécondité indéfinie entre comme élément essentiel dans la notion de l'espèce, et la fécondité limitée dans la notion du genre.



règne. Ce sont des différences de constitution plus ou moins étendues et profondes, en vertu desquelles des actes ou phénomènes de même ordre s'accomplissent dans telle espèce ou dans tel genre autrement que dans tel autre. Une plante monocotylédonée ne vit pas de la même manière qu'une plante dycotylédonée, et à la différence de leurs fonctions correspond une différence dans l'ensemble de leur organisme. Par là elles se distinguent. Mais toutes deux végètent, et par là elles se réunissent. Un ruminant ne se nourrit pas comme un carnassier ; un insecte ne sent pas comme un vertébré ; un mollusque ne se meut pas comme un crustacé ; mais les uns et les autres se nourrissent, sentent et se meuvent ; les actes qu'ils accomplissent différemment sont, de part et d'autre, des actes de même ordre ; la diversité est dans le mode, dans le degré de perfection ; l'unité est dans la destination générale et, si je puis dire, dans le rôle naturel.

Au contraire, ce qui distingue deux règnes, c'est qu'il y a dans tous les êtres de l'un à l'exclusion de tous les êtres de l'autre, une force productrice de phénomènes nouveaux, lesquels diffèrent absolument non plus en mode et en degré, mais en nature, des phénomènes de l'autre règne. Et tel est l'ordre de l'univers que, les règnes étant non pas isolés et sans lien réciproque, mais superposés hiérarchiquement, chaque règne inférieur sert de base au règne immédiatement supérieur, lequel en conserve toutes les forces et tous les caractères, en y ajoutant une force nouvelle et un caractère nouveau. Au bas de

l'échelle, les forces physiques et chimiques, agissant seules, produisent et expliquent tous les phénomènes ; elles constituent le règne minéral. La vie survient, et avec elle toutes les merveilles de l'organisation, tous les phénomènes de la nutrition, de la respiration, de la reproduction ; ces phénomènes, radicalement différents de ceux du monde inorganique, signalent l'apparition d'un règne nouveau et supérieur, le règne végétal. Enfin, des appareils et des phénomènes auxquels rien ne ressemble et ne correspond dans les plantes révèlent dans un troisième groupe d'êtres la présence de deux facultés sans analogues dans le monde inorganique et dans le monde végétal ; ils annoncent et déterminent un troisième règne, le règne animal, qui domine et résume tout à la fois les deux règnes précédents. Comme la matière inorganique, l'animal possède les propriétés générales des corps, et les forces physico-chimiques produisent en lui des phénomènes plus complexes, plus élevés, plus féconds que dans les êtres où elles règnent seules ; comme la plante et mieux que la plante, il vit ; enfin, ce que ne fait pas la plante, il sent et se meut d'un mouvement volontaire.

Est-ce là, sur notre globe, le dernier terme de la progression des êtres ? ou bien y a-t-il un quatrième règne, c'est-à-dire un quatrième groupe d'êtres, différencié par des caractères autant supérieurs à la vie animale que celle-ci est supérieure à la vie végétative ?

Voici un être qui s'appelle l'homme. Physiologique-

ment, il n'est que le premier des mammifères. Ni les caractères généraux de son organisation, ni sa voix considérée comme faculté d'émettre des sons articulés, ni sa sensibilité, ni même son intelligence, en tant que faculté empirique de percevoir, de comparer, de se souvenir, ne font de lui un être à part; les phénomènes que ces facultés produisent sont en lui fort supérieurs à ce qu'ils sont chez les autres animaux; mais, en devenant supérieurs, ils restent analogues; ils diffèrent en degré, non en nature; ils sont du même ordre; ils révèlent des forces plus énergiques et plus perfectionnées, non point quelque une de ces forces nouvelles qui caractérisent un règne distinct.

Mais n'y a-t-il que cela dans le mammifère biman? ou bien rencontrons-nous en lui des phénomènes sans précédents, des caractères exclusivement propres qui motivent pour lui l'établissement d'un règne qu'il remplira à lui seul? Je ne pose pas cette question aux psychologues, je la pose aux naturalistes, à ceux d'entre eux qui savent que les classifications, pour être vraiment scientifiques et vraiment naturelles, doivent résulter de l'étude totale des êtres et non de la considération systématiquement exclusive d'un de leurs éléments essentiels.

Et voici ce qu'ils me répondent.

« Pour résoudre cette difficulté, rendons-nous compte  
 « de tous les caractères de l'être qu'il s'agit de déter-  
 « miner. Nous ne nous sommes encore occupés que  
 « des caractères organiques, physiologiques et intel-

« lectuels; il nous reste à parler des caractères moraux.  
« — Ici apparaissent tout de suite deux faits fonda-  
« mentaux dont rien jusqu'ici n'avait pu nous donner  
« une idée.

« 1° Dans toute société où il existe un langage assez  
« parfait pour exprimer les idées générales et abstraites,  
« nous trouvons des mots destinés à rendre les idées de  
« vertu et de vice, d'homme de bien et de scélérat.....  
« La notion abstraite du bien et du mal moral se re-  
« trouve ainsi dans tous les groupes d'hommes. Rien  
« ne peut faire supposer qu'elle existe chez les animaux.  
« Elle constitue donc un premier caractère du règne  
« humain. J'appellerai moralité la faculté qui donne à  
« l'homme cette notion.

« 2° Il est d'autres notions que l'on retrouve dans  
« les sociétés humaines les plus restreintes ou les plus  
« dégradées. Partout on croit à un monde autre que  
« celui qui nous entoure, à certains êtres mystérieux  
« d'une nature supérieure qu'on doit redouter ou vé-  
« nérer, à une existence future qui attend une partie  
« de notre être après la destruction du corps. En d'au-  
« tres termes, la notion de la divinité et celle d'une  
« autre vie sont tout aussi généralement répandues  
« que celle du bien et du mal. Quelque vagues qu'elles  
« soient parfois, elles n'en enfantent pas moins par-  
« tout un certain nombre de faits significatifs. — Ja-  
« mais, chez un animal quelconque, on n'a rien  
« constaté de semblable, ni même d'analogue. Nous  
« trouverons donc dans l'existence de ces notions gé-

« nérales un second caractère du règne humain, et  
 « nous désignerons par le mot de religiosité la faculté  
 « ou l'ensemble des facultés auxquelles il les doit.

« La moralité, la religiosité sont universelles chez  
 « l'homme et manquent chez tous les animaux : toutes  
 « deux, agissant comme causes premières, donnent nais-  
 « sance à des phénomènes secondaires que nous ap-  
 « pelons les croyances religieuses et morales<sup>1</sup> ; à leur  
 « tour, celles-ci jouent dans la vie sociale et politique  
 « des nations un rôle dont il est superflu de rappeler  
 « l'importance : toutes deux par conséquent agissent  
 « sur l'homme à la manière de ces forces, de ces pro-  
 « priétés, de ces facultés fondamentales que l'on a vu  
 « caractériser successivement les différents règnes  
 « naturels.

« Ces facultés méritent-elles pour cela le titre de  
 « *caractère*, ou mieux d'*attribut* dans le sens scien-  
 « tifique du mot ? — Non, disent ceux qui veulent  
 « qu'un caractère repose toujours sur une particu-  
 « larité organique pouvant s'exprimer par la parole ou  
 « se reproduire par des figures. — Oui, répondront  
 « tous ceux qui, en dehors de toute préoccupation sys-  
 « tématique, s'en tiendront purement et simplement à

<sup>1</sup> Nous avons à peine besoin de faire remarquer l'inexactitude de ces expressions, *donnent naissance aux croyances religieuses*, si on les prend à la rigueur. Il est bien clair que s'il y a une religion véritable, c'est-à-dire divinement révélée, la religiosité naturelle de l'homme ne suffit à lui donner naissance. Mais il est vrai aussi que la révélation divine ne peut être entendue que par des êtres naturellement doués de la faculté religieuse ; et c'est là sans doute ce que l'auteur a voulu dire.

« la méthode, aux procédés suivis par les naturalistes.  
 « Pour ne citer qu'un des plus illustres, celui dont  
 « le nom a le plus d'autorité quand il s'agit des bases  
 « de la nomenclature, qu'a fait Linné quand il a voulu  
 « *caractériser* les végétaux, les animaux ? Il a défini les  
 « premiers des corps organisés, vivants, non sentants ;  
 « la vie est donc pour lui un caractère, un attribut. Eh  
 « bien ! décrit-on, représente-t-on la vie ? Passant aux  
 « animaux, Linné les appelle des corps organisés, vi-  
 « vants, sentant et se mouvant spontanément. Voilà la  
 « sensibilité, la spontanéité devenues à leur tour des  
 « caractères, des attributs. — A vouloir suivre Linné  
 « pas à pas, la définition de l'homme, *sa caractéristi-*  
 « *tique*, dirait-on en zoologie, est donc celle-ci :  
 « l'homme est un corps ou mieux un être organisé  
 « vivant, sentant, se mouvant spontanément, doué de  
 « moralité et de religiosité. Quiconque restera fidèle à  
 « la méthode, au procédé des sciences naturelles nous  
 « suivra forcément jusque-là <sup>1</sup>. »

Ainsi, sans raisonner, sans invoquer aucun principe, sans dépasser si peu que ce soit les données de l'observation, nous pouvons dès maintenant faire un pas de plus. Ce qui nous était donné d'abord comme un simple phénomène historique prend rang dans la science de la nature. Non-seulement il est vrai qu'en

<sup>1</sup> Quatrefages, *Unité de l'espèce humaine*, p. 21, 32.

fait l'humanité a toujours cru au divin ; mais aux yeux du naturaliste qui cherche à reproduire dans ses classifications l'ordre réel des choses, cette foi religieuse est un caractère essentiel, profond, dominateur, un attribut de règne, comme la vie dans la plante, comme la sensibilité et le mouvement volontaire dans l'animal. Donc ce n'est pas assez de dire que l'athée est seul et qu'il constitue une exception ; il en serait peut-être fier, comme Lucrèce l'était pour le compte de son maître Épicure<sup>1</sup>. Il faut dire encore que l'athéisme constitue une *anomalie*, et que cette anomalie est la plus profonde qui puisse exister, puisqu'elle efface, en l'atrophiant et en l'oblitérant, un caractère de règne ; il faut dire que l'athéisme est, au sens des naturalistes comme au sens des moralistes, une *monstruosité*. Je ne sais s'il y a de quoi être fier d'un état intellectuel et moral que la science classe définitivement parmi les phénomènes *tératologiques*. Toute fierté à part, il me semble qu'il faut avoir autour de la poitrine *robur et æs triplex*, pour se placer et rester sans inquiétude en dehors des lois naturelles comme en dehors des lois historiques de l'humanité.

Mais nous prétendons plus que porter seulement un trouble salubre dans cette quiétude, anormale comme

<sup>1</sup> *Humana ante oculos fœde cum vita jaceret  
In terris, oppressa gravi sub religione,  
Primum Graius homo mortales tollere contra  
Est oculos ausus...*

Lucrèce, *De rerum natura*, lib. 64, v. 1.

l'athéisme lui-même. Nous prétendons démontrer que la foi religieuse du genre humain porte en elle-même le signe de sa vérité, et qu'en se détachant d'elle, c'est de la raison même que l'athée se sépare.

Cette démonstration sera facile à deux conditions :

La première est qu'on veuille bien se souvenir que nous n'avons plus affaire au scepticisme. Nous le tenons pour banni de la philosophie et relégué dans la sophistique ; nous tenons pour établie et acceptée la valeur objective de la raison. Aucune discussion ne peut aboutir avec qui ne convient pas de ce principe ; et qui n'en convient pas renonce complètement à discuter et à penser.

La seconde est qu'on reconnaisse qu'en soi, la vérité est une, tandis que l'erreur est multiple. Il n'y a qu'une façon de dire vrai, il y en a mille de dire faux, de même qu'au tir à la cible, il n'y a qu'un moyen de gagner, c'est de toucher le but, tandis qu'il y a une infinité de moyens de perdre en ne le touchant pas. L'erreur n'est pas seulement exposée à la multiplicité, elle y est condamnée ; car si les hommes se trompent, c'est sous l'influence de causes très-diverses, intellectuelles ou morales, sociales ou personnelles, physiologiques ou psychologiques, lesquelles, agissant chacune suivant sa nature et avec des intensités fort inégales, ne concourent qu'à nous écarter du vrai, mais nous en écartent à des distances fort variées et dans des directions fort divergentes.

Quiconque admettra l'objectivité de la raison et l'u-



nité de la vérité, tirera immédiatement de ces deux principes la conclusion suivante :

Quand l'esprit humain affirme quelque chose avec une persévérance invincible, quand, sur des questions qui le concernent et sont de sa compétence, il se prononce avec une conviction unanime, quand cette unanimité est rendue plus frappante encore par la diversité même des erreurs qui y ont été surajoutées, quand elle résiste à toutes les influences morales qui ne cessent de conspirer contre elle, cette conviction est nécessairement vraie, à moins qu'on ne puisse la rapporter à une cause d'erreur agissant sur les esprits d'une manière continue et identique, et qu'on ne montre à côté du mal le remède, c'est-à-dire le moyen de rendre ces illusions inoffensives en les expliquant et en les corrigeant par la réflexion. Un exemple très-familier déterminera le sens et la portée de ces réserves, en montrant comment s'expliquent, sans profit pour le scepticisme, certaines illusions sensibles que la science n'a nulle peine à détruire.

Nous croyons naturellement que le soleil tourne autour de la terre ; et nous le croyons si bien que cette erreur persiste encore dans le langage, après que les expériences et les démonstrations en ont guéri notre esprit. Mais premièrement, il ne s'agit point ici d'une question sur laquelle nous soyons compétents ; car de savoir si c'est le soleil qui tourne autour de la terre ou la terre autour du soleil, c'est une question d'astronomie qui dépasse la portée des intelligences non cul-

tivées. Secondement, c'est une question purement spéculative et qui ne nous concerne pas directement, sur laquelle, par conséquent, nous ne sommes point forcés d'avoir un avis, comme sur le problème de la destinée humaine et en général sur les questions religieuses, dont la solution exerce une influence immédiate sur la direction de notre vie morale. Enfin, il est possible de reconnaître et de corriger l'erreur où nous ne tombons que pour nous être fiés mal à propos non point à nos sens qui ne nous ont point trompés, mais à une induction téméraire qui tire des données sensibles une conclusion qu'elles ne contiennent pas. En effet, lorsqu'un mouvement qu'aucune secousse n'accompagne emporte avec nous, sans changer leurs situations respectives, tous les objets dont nous sommes immédiatement entourés, ce mouvement n'est par lui-même ni aperçu ni senti ; et de cette non-apparence du mouvement (appelée à tort immobilité apparente), nous concluons la non-réalité du mouvement ou l'immobilité réelle. Et si, dans ces conditions, nos yeux nous montrent un changement successif de positions relatives entre le milieu où nous sommes et un autre objet, nous jugeons, par une seconde conclusion aussi peu certaine que la première, que c'est cet objet qui se meut. Notre propre expérience suffit souvent à reconnaître et à corriger cette erreur ; par exemple, quand, emportés loin du port par un grand vaisseau qui glisse sur une mer paisible, il nous semble voir fuir le rivage, nous substituons sans peine la réalité à l'apparence.

Ce que font ici le bon sens et l'observation spontanée, la science le fait à son tour, lorsqu'il s'agit de contrôler le jugement téméraire qui affirme la révolution du soleil, et d'opter entre le mouvement de cet astre et celui de la terre. L'on voit bien que de ces erreurs, qui ne sont que des hypothèses arbitrairement transformées en affirmations, il n'y a rien à conclure en faveur du scepticisme et contre le pouvoir qu'a naturellement notre esprit de distinguer le vrai du faux dans les choses de sa compétence.]

Tout au contraire, quand il s'agit de questions où nous avons droit de prononcer, et où nous sommes obligés de le faire, de questions où l'erreur, s'il y avait erreur, ne pourrait être expliquée par aucune cause, guérie par aucun remède, rectifiée par aucune correction, dire que l'humanité, affirmant partout et toujours la même chose, se trompe dans son affirmation, c'est avouer qu'elle est condamnée, sans désillusion possible, à être partout et toujours le jouet du même rêve, c'est dire qu'elle est incapable de discerner la vérité d'avec l'erreur, c'est retourner au scepticisme absolu en renonçant à la raison.

Or c'est en vain que l'on chercherait dans l'infinie diversité des causes qui produisent nos erreurs, le principe toujours agissant et toujours identique de ce qu'on veut bien appeler l'illusion religieuse. On parle de superstition, et c'est en effet par ce terme outrageant que les doctrines négatives ont toujours qualifié la tendance instinctive de l'âme humaine à croire à l'in-

visible, au surnaturel, au divin. Mais qu'est-ce que la superstition ? Le mot lui-même, dans le sens que lui donne le langage, désigne l'exagération d'un sentiment légitime, la déviation d'un mouvement qui a sa direction normale. La superstition est une pente à voir le divin là où il n'est pas ; elle implique donc qu'il y a à côté d'elle une pente générale et naturelle de la raison à voir le divin quelque part. Chacune de ces tendances agit à sa manière. La tendance exagérée et déviée varie dans ses effets ; et par elle s'expliquent les divergences, les oppositions, les folies dont la vie religieuse des peuples et des siècles nous offre le spectacle. Agissant diversement sous l'influence de mobiles très-nombreux et très-dissemblables, elle produit la foule des fausses religions. Mais ce fond commun qui se retrouve dans les religions les plus opposées, je veux dire cette foi au divin qui est leur principe et leur raison d'être, ne s'explique pas par cette cause ondoyante et diverse ; cette unité fixe n'est pas produite par ce qui est en soi un principe de multiplicité flottante ; elle vient d'une tendance normale de la nature humaine, du besoin religieux de son cœur, du mouvement religieux de sa raison. Il faudra donc appeler superstition cette tendance normale elle-même. Il faudra dire : l'unanimité des croyances religieuses du genre humain ne prouve point leur vérité ; car cette unanimité vient d'un sentiment qui, en soi et indépendamment de toute cause particulière agissant sur lui pour l'altérer, est trompeur. Et quel sentiment ? Celui qui est le fond même de la

raison humaine. Manifestement, cela revient à dire que, par sa constitution même, la raison humaine n'est point un organe de vérité, mais un organe d'erreur. En d'autres termes, récuser en cette matière l'autorité du témoignage que l'humanité rend d'elle-même, ce n'est pas seulement être athée, c'est être sceptique à outrance.

Lors donc qu'on met la foi religieuse du genre humain sur le compte de la superstition, on n'indique point une cause d'erreur ; on ne fait que constater en termes gratuitement outrageants l'existence d'un sentiment et d'une affirmation qui portent dans leur universalité et leur persistance la garantie de leur vérité.

On n'ébranle pas plus leur autorité lorsqu'on rapporte l'origine des religions aux législateurs qui, dit-on, les auraient établies pour les exploiter à leur profit ou au profit de l'ordre public. Les législateurs ont bien pu créer des cultes, imaginer des cérémonies, rédiger des confessions de foi officielles ; mais comment ont-ils réussi à faire accepter comme des révélations divines ces inventions humaines, sinon en abusant d'un sentiment, d'une tendance, d'un besoin, d'une foi naturelle qu'ils trouvaient dans les âmes ? Qu'ils se soient tous entendus, sans se connaître, pour créer le sentiment religieux, cela est ridicule à dire, non-seulement parce que cette entente est d'une trop manifeste invraisemblance, mais encore parce que soit isolés, soit réunis, ils n'ont pu avoir cette puissance créatrice. Ils ont pu fausser le sentiment religieux, ils n'ont pu le créer, pas plus qu'ils ne peuvent le détruire ; ils ont pu diri-

ger ou détourner le courant, ils n'ont pas fait jaillir la source.

Il n'est pas plus raisonnable de voir dans la foi religieuse un effet de la crainte qu'éprouvèrent les premiers hommes en présence des grands phénomènes de la nature. Cette crainte n'est qu'une forme de la superstition; si donc celle-ci n'explique rien et ne diminue en aucune façon la valeur du fait religieux, celle-là ne saurait fournir une objection plus sérieuse. De plus, comment la crainte expliquerait-elle la foi à la Providence, à l'unité du monde, à la beauté divine? Que l'effroi ressenti par l'homme en présence des grandes forces physiques qui le menacent le relevât au lieu de l'écraser, qu'il produisit l'ascension de l'âme vers le divin s'il ne trouvait en nous un ressort tout préparé pour ce mouvement, que l'homme, primitivement dépourvu de tout instinct religieux, plongé et comme noyé dans la matière, rêvât, sous l'influence de la peur, l'invisible au delà du visible, qu'un sentiment si bas produisît en lui la plus haute de toutes les conceptions, à qui le fera-t-on croire?

Enfin, dira-t-on que le spectacle du monde a été la source de l'illusion religieuse, et qu'accoutumés à rapporter les œuvres humaines à un auteur dont le génie se mesure à leur beauté, nous avons mal à propos appliqué le même procédé à l'ensemble du monde? Soit, et j'avoue que c'est toujours en vertu du principe de causalité que nous affirmons la cause première. Mais qu'est-ce à dire, sinon que les axiomes de la rai-

son appliqués aux phénomènes de l'expérience justifient la foi religieuse de l'humanité, que l'homme est fait pour aller à Dieu par le monde, et le monde pour mener l'homme à Dieu, qu'il y a là une corrélation providentielle et un mouvement régulier de la raison, et que condamner ce mouvement, c'est condamner la raison elle-même ?

Si maintenant nous cherchons à surprendre à leur naissance ces traditions primitives qui ont laissé partout des traces reconnaissables de monothéisme, nous sommes conduits aux premiers hommes, et nous devons nous arrêter là, à moins de prendre au sérieux la doctrine de la transformation des espèces, des genres et des règnes, et de voir dans l'humanité la fille d'un singe, la petite-fille d'une plante et l'arrière-petite-fille d'un minéral. De plus, les premiers hommes se présentent à nous, toute révélation à part, sous la forme d'une famille primitive, souche de toutes les autres ; car il suffit de suivre les travaux de la zoologie contemporaine pour savoir que l'unité de l'espèce humaine tend de plus en plus à se faire accepter comme une vérité scientifique. Il faut donc s'arrêter à un premier couple et sans doute à un couple adulte ; car, ainsi qu'on l'a fort bien remarqué, l'enfant est un terme relatif qui suppose un père et une mère. L'enfance n'a sa raison d'être que dans une génération précédente d'où elle sort ; l'homme sans parents, l'homme créé et non engendré n'a pas dû apparaître à l'état d'enfance, mais à l'état adulte. Homme fait quant au corps, il a dû l'être aussi quant à l'âme, le dévelop-

pement des deux substances qui constituent la personne humaine étant toujours parallèle. C'est en lui, en cet homme qui apparut dans le plein développement de ses facultés morales, en cet homme qui fut, dès le début, pensant et parlant, que la foi religieuse a eu son premier siège; et c'est de lui qu'elle s'est transmise aux générations suivantes non comme un enseignement extérieur auquel rien ne répond au dedans, mais comme une lumière allumée à une autre lumière, comme une affirmation que la pensée humaine produit par sa propre énergie, quand l'éducation et la parole ont suffisamment développé son intelligence. Et si vous cherchez où ce premier couple avait puisé cette foi devenue héréditaire dans toute sa descendance, deux hypothèses seulement sont possibles. Ou bien l'homme créé dans la plénitude de son développement intellectuel, étant, dès son avènement à la vie, ce que nous devenons par l'enseignement et le progrès de l'âge, placé d'ailleurs en présence des grands spectacles du monde et de la conscience s'est élevé de lui-même à la notion de Dieu en vertu d'un mouvement naturel qui s'est perpétué dans sa race par voie d'hérédité et d'éducation. Ou bien le premier homme a eu, lui aussi, un éducateur, non plus humain, mais divin; Dieu s'est manifesté directement à cette intelligence qu'il avait faite capable de le reconnaître; la foi religieuse primitive a été tout ensemble surnaturelle et naturelle, parce qu'elle résultait en même temps d'une communication extraordinaire de la divinité, et du jeu spontané des facultés



humaines ; en passant aux générations suivantes, elle y a conservé ce double caractère ; elle s'est perpétuée comme un ineffaçable souvenir du passé, et comme une conviction toujours présente et toujours renaissante de la raison.

Cette seconde hypothèse est la réalité même, attestée par l'histoire ; et l'on voit bien qu'elle implique l'existence de Dieu, puisqu'elle implique son action. Mais la première suffit pleinement pour donner toute sa valeur à l'imposant témoignage de l'humanité qui, ayant cru au divin dès sa naissance, n'a pas un seul instant perdu cette foi dans toute la suite des siècles. Elle montre que la raison ne peut pas plus se détacher du divin que se détacher d'elle-même ; elle montre à l'athée qu'il se déshérite, pour la meilleure part, du patrimoine de sa race, et qu'en renonçant à Dieu, il renonce à toute sa raison, à toute espérance de jamais atteindre la vérité. Ou croire en Dieu, ou ne croire à rien, et ne plus penser, et n'être plus un homme, il faut choisir.

## CHAPITRE V

### PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU

#### LA NATURE

Nécessité d'arriver aux démonstrations directes. — Pourquoi la preuve physique est présentée la première. — Sa valeur pratique et populaire. — Clarté du principe, beauté et grandeur du fait dont elle se compose. — Sa valeur scientifique. — Que chaque progrès dans la connaissance de la nature confirme la foi instinctive de la raison à un ordre universel et à un ordonnateur divin.

Les témoignages unanimes qui établissent la foi religieuse du genre humain forment une belle introduction à l'étude des preuves directes de l'existence de Dieu ; mais ils ne sauraient en aucune façon les remplacer. Ce n'est pas sur la parole de nos semblables que nous devons croire en Dieu, comme nous croyons sur leur parole à un événement écoulé ou à une réalité lointaine que nous ne pouvons vérifier par nous-mêmes. Il s'agit ici d'une vérité qui veut l'adhésion personnelle de notre esprit et qui peut l'obtenir ; car le royaume de Dieu n'est point une de ces monarchies éteintes dont il ne reste que des souvenirs ; en nous, hors de nous, il est partout présent et partout vivant ; et s'il y a dans notre raison une force unique qui tend au divin par un res-

sort naturel, il y a devant elle plusieurs chemins ouverts pour y atteindre.

Laquelle de ces routes suivrons-nous d'abord ? La plus aisée sans doute et la plus accessible. « Que les  
« hommes accoutumés à méditer les vérités abstraites  
« connaissent l'infini par son idée, c'est un chemin sûr  
« pour arriver à la source de toute vérité. Mais plus ce  
« chemin est droit et court, plus il est rude et inaccessible au commun des hommes, qui dépendent de  
« leur imagination. C'est une démonstration si simple  
« qu'elle échappe, par sa simplicité, aux esprits incapables des opérations purement intellectuelles. Mais  
« il y a une autre voie moins parfaite et qui est proportionnée aux hommes les plus médiocres. Les  
« hommes les moins exercés au raisonnement et les  
« plus attachés aux préjugés sensibles peuvent, d'un  
« seul regard, découvrir celui qui se peint dans tous  
« ses ouvrages. La sagesse et la puissance qu'il a  
« marquées dans tout ce qu'il a fait le font voir comme  
« dans un miroir à ceux qui ne peuvent le contempler  
« dans sa propre idée. C'est une philosophie sensible  
« et populaire, dont tout homme sans préjugés est  
« capable <sup>1</sup>. » C'est ainsi que Fénelon, plus homme et plus chrétien encore que cartésien, sait oublier ses prédilections philosophiques pour les preuves suprasensibles, et entrer dans les vues de la Providence qui, en étalant devant nos yeux les splendeurs du monde maté-

<sup>1</sup> Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, première partie, ch. 1.

riel, n'a pas voulu apparemment nous offrir un muet et stérile spectacle. Et c'est bien ainsi qu'il faut faire. Engagée dans les liens du sensible, l'âme humaine a besoin d'être conduite par degrés à la lumière du pur intelligible; et il est sage d'exercer la pensée aux choses qui lui sont le plus familières, avant d'exiger d'elle qu'elle se replie sur soi pour analyser ce que ses opérations ont de plus intime et de plus difficile à saisir. Ce n'est pas là supprimer, ni même ajourner l'emploi de la raison. Comme toutes les autres preuves, c'est dans la raison que la preuve physique prend son point d'appui, dans la raison qui seule peut lui fournir un principe absolu, majeure nécessaire de sa démonstration; comme toutes les autres, elle ne demande à l'expérience qu'un point de départ, un fait, une mineure. Mais ce fait, elle le prend dans ce que la réalité a de plus frappant, de plus visible à tous les yeux, de plus familier à toutes les intelligences, c'est-à-dire dans le monde même des sens où elle nous trouve plongés.

Cet ordre est donc pratiquement le meilleur, parce qu'il est le plus conforme à la marche naturelle de l'esprit et aux conditions suivant lesquelles s'exerce la pensée. Ajoutez que, par un merveilleux privilège *d'adaptation*, la preuve physique s'ajuste d'elle-même aux états intellectuels les plus divers et les plus inégaux. En même temps qu'elle est très-populaire, elle est aussi très-scientifique, répondant ainsi aux besoins de tous les esprits, quel que soit leur degré de culture ou d'ignorance. A la vérité; elle reste immuable dans son esprit

et dans sa forme logique. C'est toujours du fait de l'ordre naturel, fécondé par le principe de causalité, qu'elle conclut l'existence nécessaire d'un ordonnateur. Mais elle est progressive dans ses développements qui acquièrent de nouveaux degrés de grandeur, d'éclat et de force à mesure que, par la découverte de lois de plus en plus générales, par le perfectionnement des classifications, par les conquêtes du génie humain sur les secrets de la nature, le grand fait de l'ordre universel est mieux compris dans son ensemble et plus profondément pénétré dans ses détails.

Dieu en effet a laissé deux empreintes de lui-même dans la nature corporelle, l'une se manifestant à la surface des choses, l'autre se révélant dans leurs profondeurs. D'une part, si les objets extérieurs ont été créés et organisés pour aider les êtres pensants à élever leurs regards vers la source éternelle des beautés qui s'y font voir, il était de la sagesse et de la bonté divines de mettre ce secours à la portée de tous et de n'en point faire le privilège des esprits cultivés par la science. D'autre part cependant, si l'univers est un ouvrage d'un grand dessein, il ne se peut pas qu'une connaissance plus étendue et plus intime de ce plan, en nous introduisant plus avant dans les secrets du divin architecte, ne nous donne pas un sentiment plus vif et plus présent de la Providence qui conserve tout après avoir tout produit et tout ordonné.

De là les deux conséquences suivantes :

En premier lieu, la *démonstration de l'existence de*

*Dieu tirée des principales merveilles de la nature* n'a pas attendu, pour être concluante, la constitution définitive des sciences physiques et les immenses progrès qu'elles ont faits de nos jours. Ce n'est pas seulement à l'astronome que les cieux racontent la gloire de Dieu; l'aspect d'une nuit étoilée suffit pour éveiller, dans l'âme simple qui le contemple, le sentiment de l'infini; et le brin d'herbe croissant dans la fente d'un rocher offre à la pauvre paysanne une occasion d'élever son cœur avec amour vers le Dieu

Dont la bonté s'étend sur toute la nature.

A ce point de vue, parmi les preuves physiques de la divinité, les plus persuasives ce ne seront pas les plus savantes, mais celles où le sentiment du divin et le sentiment poétique s'uniront le mieux pour traduire dans la langue des hommes la voix harmonieuse de la créature proclamant son Auteur. Il n'y a peut-être pas beaucoup de science physique dans la première partie du *Traité de l'existence de Dieu* de Fénelon, et il y en avait moins encore dans le *Discours aux Grecs* de saint Athanase; tous deux cependant produisent dans l'intelligence une plénitude de lumière, dans l'âme tout entière une force de conviction qui, sans être le fruit de l'imagination et du sentiment, agissent, à la fois sur l'un et sur l'autre.

Secondement, est-ce à dire que la science des secrets de la nature, qui sont aussi les secrets de Dieu, soit

sans profit pour la Théodicée? Qui l'oserait prétendre, quand nous voyons chaque progrès de ces nobles études ouvrir à l'esprit de nouvelles et infinies perspectives de petitesse et de grandeur, révéler quelque merveilleuse harmonie, expliquer et justifier quelque apparent désordre? Si *la figure de ce monde*, changeante et corruptible, soumise à mille causes d'altération et de perturbation, est cependant si belle, que sera-ce de ses lois, où nous pourrions voir, comme dans un archétype éternel, le plan primitif de l'univers?

Il ne faut donc ni mépriser comme impuissant le regard qu'une âme naïve promène sur la nature, sans autre méthode que le bon sens, sans autre instrument que ses yeux, avec la pieuse espérance d'y trouver un vestige de son Dieu, ni rejeter comme dangereux ou inutile l'effort que fait la science pour ajouter à cette première contemplation ce qui lui manque de clarté, d'étendue et de profondeur. Bien plutôt doit-on considérer ces deux procédés comme se complétant mutuellement, et comme ayant leur place marquée à la suite l'un de l'autre dans toute démonstration qui ne voudra négliger aucun des éléments qu'elle peut mettre en œuvre, et s'adresser à la fois à toutes les intelligences.

Soyons fidèles à cet esprit et à cette méthode. Regardons d'abord la nature avec l'œil simple de l'homme qui la contemple comme un spectacle, sans rien savoir de ce qui se passe derrière la scène. Écoutons ensuite le rapport de ceux qui, à l'aide des instruments, ont

rapproché les distances ou grossi les détails imperceptibles, de ceux qui, comme dit Leibnitz, ont retrouvé la géométrie partout et savent non-seulement que la nature a des lois, mais quelles sont ces lois. Puis, quand nous aurons regardé et écouté, laissons notre raison conclure. Ce laissez-faire est, ce semble, la chose du monde la plus aisée, comme elle est la plus sage et la plus conforme aux lois de la logique. Et cependant il n'y a rien qui soit plus difficile à obtenir, si l'on a le malheur d'entrer dans l'étude de la nature avec le parti pris de se passer du surnaturel, c'est-à-dire de Dieu, et si l'on pose de la façon que voici le problème de l'origine des choses : « Trouver une théorie qui explique la nature avec ses phénomènes et ses lois sans l'intervention d'un auteur de la nature. » Il faut absolument renoncer à poser le problème en ces termes qui impliquent une manifeste pétition de principes ; il faut comprendre qu'en présence d'une question quelconque, rien ne serait plus contraire à l'impartialité du véritable esprit scientifique que d'exclure *a priori* une réponse qui assurément n'est point absurde en soi, et qui, en fait, peut, après examen, être reconnue seule véritable <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Les procédés de la sophistique sont les mêmes dans tous les temps. Thrasymaque, dans la République de Platon, pose la question de la justice absolument comme la science athée pose de nos jours la question de la nature. « Réponds-moi, Socrate, » dit-il. « Qu'est-ce que la justice ? » « Et ne va pas me dire que c'est ce qui convient, ou ce qui est avantageux, ou ce qui est utile. Réponds nettement et précisément, parce que je ne suis pas homme à prendre des sottises pour de bonnes ré-



La vraie méthode, encore une fois, consiste à constater les faits, puis à laisser la raison conclure à l'aide des principes dont elle est armée, soit qu'elle doive aboutir à plusieurs explications plausibles entre lesquelles il faudra préférer la plus vraisemblable, soit que, comme dans le cas présent, elle puisse conduire à une explication unique, définitive et certaine, imposée, à l'exclusion de toute autre, par les faits et par le bon sens.

J'ouvre donc les yeux pour regarder le monde.

En les ouvrant, je vois la lumière ; et la nuit où je retombe quand je viens à les fermer me fait sentir, par la vertu même du contraste, tout le prix de sa clarté. Mais au moment de me servir de mes yeux pour étudier les objets, je m'arrête comme involontairement à ce

« penses. » Ne nous dit-on pas aussi à nous, pauvres spiritualistes arriérés qui expliquons l'existence du monde par la création, et l'ordre de l'univers par la Providence, que ce n'est pas là répondre nettement, et que la science moderne n'en est plus à prendre des sottises pour de bonnes réponses, et que toute tentative d'expliquer le naturel par le surnaturel est en dehors de la critique ? Mais Socrate n'accepte pas cette exclusion *à priori*. « Tu es fin, Thrasymaque, » réplique-t-il ; « tu savais fort bien que si tu demandais à quelqu'un de quoi est composé le nombre douze, en ajoutant : ne me dis pas que c'est deux fois six, ou trois fois quatre, ou six fois deux, ou quatre fois trois, parce que je ne me contenterai d'aucune de ces réponses ; tu savais, dis-je, qu'il ne pourrait répondre à une question posée de cette manière. Mais s'il te disait à son tour : Thrasymaque, comment expliques-tu l'injonction que tu me fais de ne donner pour réponse aucune de celles que tu viens de dire ? Mais si la vraie réponse se trouve être une de celles-là, veux-tu que je dise autre chose que la vérité ? Comment l'entends-tu ? » Nous sommes tout à fait de l'avis de Socrate.

premier fait : *mon œil voit la lumière*. Et tout de suite, sans le secours d'aucun raisonnement scientifique, je constate dans ce fait un magnifique exemple d'ordre, de *finalité* comme disent les philosophes, d'*appropriation* comme disent les naturalistes. Je ne sais pas, ou je suppose que je ne sais pas ce que c'est que l'œil, quelle est sa structure, quels mouvements se produisent en lui, ni ce qui le rend capable de recevoir les images des choses. Je ne sais pas non plus ce que c'est que la lumière ; et loin de prendre parti entre la théorie de l'émission et celle des ondulations, je n'ai entendu parler ni de l'une ni de l'autre. Je vois seulement, par l'effet même dont j'ai conscience, que mon œil est fait de façon à recevoir la lumière, et la lumière de façon à pénétrer dans mon œil. Voici donc deux choses réciproquement indépendantes : *la lumière*, qui certainement n'a pas créé mon œil, *mon œil*, qui certainement aussi n'a pas créé la lumière ; et il se trouve que ces deux choses sont faites exactement à la mesure l'une de l'autre. La lumière est une puissance par laquelle les objets deviendraient visibles s'il y avait en face d'elle un instrument d'optique construit d'une certaine façon ; cet instrument existe, c'est l'œil. L'œil est un instrument par lequel les objets seraient vus s'il y avait hors de lui une lumière qui les rendit visibles, et si cette lumière était donnée dans une certaine juste mesure en deçà de laquelle elle ne serait qu'un insuffisant crépuscule, au delà de laquelle elle blesserait l'organe et rendrait, par son excès même, la vision impossible. La

lumière est donnée à l'œil, et elle est donnée dans cette mesure.

Ainsi l'ordre, l'harmonie, la finalité, l'appropriation viennent au-devant de nous et nous somment, pour ainsi dire, de les constater là même où nous ne songions point encore à elles. Nous les cherchions dans le spectacle des choses ; nous les trouvons à un degré incomparablement merveilleux dans l'instrument même du spectacle, devenu lui-même objet de contemplation. Et par là nous sommes transportés, dès notre premier pas, dans ce que la constitution de la nature a de plus significatif pour l'esprit qui l'observe : à savoir qu'il y a dans tous les êtres vivants (indépendamment de leur volonté libre et de leur raison, nulles chez le plus grand nombre), corrélation exacte entre ces trois termes : premièrement une fin à atteindre ou, si l'on aime mieux une expression moins significative, un besoin à satisfaire ; secondement, un organe ou instrument au moyen duquel cette fin peut être atteinte et ce besoin satisfait ; troisièmement, des conditions extérieures qui fournissent cette satisfaction ou la rendent possible. — Voici un poisson : il est destiné à vivre, il a besoin de vivre de la vie animale ; il a des organes ou instruments au moyen desquels il accomplira d'une certaine manière les fonctions de cette vie, à condition toutefois que le milieu liquide, dans lequel seul ce mode spécial d'accomplissement des fonctions est possible, lui sera donné ; ce milieu lui est donné. — Voici une plante. Pour vivre de la vie végétale, elle a besoin d'absorber certaines

substances. Si elle n'est pas munie des instruments au moyen desquels il lui serait possible de les absorber, elle périra, quand bien même ces substances seraient tout auprès d'elle. Ou bien si, étant munie des instruments, les substances lui font défaut, elle périra encore. Elle a les instruments, et elle a les substances, les substances qui conviennent à sa vie, les instruments appropriés à l'absorption des substances. Elle a des racines qui plongent dans le sol, et dans le sol elle trouve les sucs nourriciers qu'elle s'assimile au moyen de ces racines. Elle a des feuilles qui baignent dans l'atmosphère, et au moyen de ces feuilles, elle s'empare des éléments aériens nécessaires à sa vie. — Voici un enfant qui sort du sein maternel. Pour se nourrir pendant les premiers mois de son existence, il a besoin d'un liquide approprié à son état physiologique. Il possède des organes au moyen desquels il peut absorber et s'assimiler ce liquide ; il exécute, de lui-même et dans la parfaite ignorance de ce qu'il fait, les mouvements de bouche et de gosier appropriés à ce genre de nourriture. Tout cela reste sans effet si le liquide nécessaire ne lui est pas fourni. Mais il se trouve qu'à certaines époques et chez certains êtres la substance dont il a besoin se produit. Si elle se produit loin de lui, ou si, étant à sa portée, elle ne se produit que longtemps après sa naissance, elle ne lui sert de rien et il meurt. Mais il se trouve qu'elle se produit chez sa mère, et que le moment où le lait afflue dans le sein maternel est précisément celui où sa production deve-

nait nécessaire. L'enfant trouve du lait au moment et à l'endroit où il a besoin d'en trouver ; il vient au monde précisément à l'heure où tout est préparé pour le recevoir et le faire vivre.

Remarquez qu'en constatant ces faits, je ne prétends percer aucun mystère. Je ne fais pas plus de physiologie à propos des êtres vivants que je ne faisais d'optique à propos de la lumière. Je regarde les phénomènes en spectateur ignorant ; et je reconnais que, même à s'en tenir à ce regard superficiel, tout, dans les phénomènes de la vie, porte un caractère d'incontestable appropriation. A chaque besoin correspond un organe qui a pour fonction de travailler à le satisfaire ; à chaque organe correspond un ensemble de conditions extérieures grâce auxquelles la fonction ne s'accomplit pas dans le vide et atteint régulièrement, constamment, certainement le but où elle vise.

Je tourne maintenant mes regards vers un objet non pas plus merveilleux, mais plus grandiose, vers l'ensemble de l'univers, et je cherche à recueillir l'impression finale que sa vue laisse en mon esprit. Cette impression est encore la même. Est-ce que l'ordre n'y éclate pas de toutes parts ? Est-ce que les perturbations et les désordres qui semblent y avoir une place et qui seront un jour ramenés par la science à des lois, c'est-à-dire à l'ordre, ne disparaissent pas, en attendant, comme emportés par l'immense torrent de la vie régulière et de l'universelle harmonie ? Les jours qui alternent avec les nuits, les saisons qui reviennent

toujours dans le même ordre, la végétation qui s'endort et se ranime, puis s'assoupit de nouveau pour s'éveiller encore, les mondes vivants qui s'agitent dans une ruche, dans une fourmilière, dans une goutte d'eau, les étoiles toujours fidèles à leur station céleste, tout cela est-ce la confusion et le chaos? ou bien tout cela n'est-il pas visiblement la symétrie, le concours, la beauté, la stabilité du gouvernement et des lois au milieu de la fragilité des êtres et de la succession des mouvements? Je ne sais quelles sont ces lois, mais ma raison me dit d'avance qu'il y en a, et mes yeux me les montrent dans leur effet, c'est-à-dire dans la merveilleuse régularité des phénomènes. Aussi, quelle que soit l'inépuisable variété de ceux-ci, le sentiment qui domine en moi en présence de la nature c'est le sentiment de son unité, d'une unité si vaste et si puissante qu'en la contemplant, il me semble contempler l'infini. Les cieux étoilés surtout exercent sur mon âme cette action mystérieuse; et l'on peut dire d'eux, — comme on l'a dit du désert, et avec beaucoup plus de raison, — qu'ils sont monothéistes. Leur immensité, toute finie qu'elle est pour mes sens, m'ouvre un chemin vers l'infini véritable; elle est pour moi plus qu'un spectacle, elle est une révélation. Le silence harmonieux de ces grands espaces ne m'effraye point, quoi qu'en ait dit Pascal; bien plutôt il m'élève; et quand je redescends de ces splendeurs physiques dans ma conscience qui possède, elle aussi, sa lumière et son soleil, réunissant dans le sentiment d'une harmonie totale le monde

des sens et le monde de la pensée, je m'associe de tout mon cœur à ces nobles paroles de Kant : « Deux objets « remplissent l'âme d'une admiration et d'un respect « toujours renaissants : au-dessus de nous, le ciel « étoilé ; au dedans de nous, la loi morale. »

C'est ainsi que la raison, même étrangère à toute culture scientifique, voit l'ordre dans ses résultats, et croit à la permanence et à l'universalité des lois dont elle ignore la formule. Elle sait que l'idée même d'ordre et de lois exclut l'idée de hasard et de force aveugle ; elle écarte donc avec dédain l'hypothèse d'un hasard produisant la symétrie, d'une multiplicité confuse produisant l'unité et le concert. Elle voit d'autre part que ces grands effets de l'intelligence se produisent en des êtres qui ne sont point dans le secret du poème splendide où ils jouent si fidèlement leur rôle. Elle affirme donc que le principe de l'ordre universel, n'étant point dans les êtres ordonnés, réside hors d'eux dans un être ordonnateur ; elle affirme qu'il y a un mécanicien derrière cette immense machine dont les rouages sont si bien d'accord sans avoir cependant conscience ni de leur fonction propre, ni de leurs mutuels rapports, ni de leur destination commune ; elle affirme que Dieu est.

Si telle est la conclusion certaine et absolue où le bon sens de la raison populaire se repose comme dans la lumière même de l'évidence, que sera-ce de la raison savante ?

La raison savante ne détruit et ne dément, du

moins quant à l'ensemble, aucune des affirmations de la raison populaire ; elle les éclaire et les complète toutes. Elle recule dans le sens de la grandeur et dans le sens de la petitesse, les bornes apparentes du monde qui nous offre, grâce à elle, une image plus frappante et plus fidèle de l'infini ; elle découvre la formule et le caractère des lois dont le vulgaire ne voit que les effets ; elle justifie magnifiquement notre foi instinctive à l'unité universelle, en signalant partout des analogies et des corrélations qu'un regard moins profond n'avait pu saisir. Avec Copernic par exemple elle place « le « flambeau du monde, ce soleil qui gouverne toute la « famille des planètes dans leurs évolutions, sur un « trône royal au centre du temple de la nature<sup>1</sup> ; » avec Kepler elle prouve que trois lois, dont elle donne la formule, retiennent toutes les planètes dans leur orbite ; avec Newton elle rattache ces lois à une loi plus générale qui, restreinte d'abord à notre système, montrera bientôt qu'elle dépasse ces limites et qu'elle régit par une attraction universelle, le ciel même de ces étoiles. Grâce à cette extension indéfinie, la science fait entrer le système planétaire dans un système plus vaste dont il n'est qu'une petite partie, en constatant que, si les planètes sont en mouvement par rapport à l'astre qui est leur centre, ce centre lui-même est emporté avec elles vers un autre point connu de l'espace, décrivant ainsi peut-être une courbe immense autour

<sup>1</sup> Copernic, *De revolutionibus orbium cœlestium*, in præfatione.



de quelque centre encore inconnu. Elle nous montre ces lois conservant l'harmonie du monde et maintenant les corps célestes à des distances mathématiquement calculées ; — mais cela à condition que la force mystérieuse qui attire les corps les uns vers les autres ait été mise en eux par une force première placée au delà de la série des causes contingentes ; — à condition encore que la force attractive elle-même soit combinée avec une force impulsive qui ait lancé primitivement chaque planète dans une direction tangente à son orbite ; à condition enfin que les corps célestes aient été placés à l'origine dans des relations de distance telles que les forces auxquelles ils obéissent produisent, par leur action, l'harmonie des mouvements et non le chaos ; en un mot à condition qu'au sommet des choses et en dehors d'elles, se trouve l'intelligence régulatrice et le tout-puissant moteur sans lequel il n'y aurait ni ordre ni mouvement.

C'est bien ainsi que l'entendait Newton. « Tous ces  
« mouvements réguliers, » dit-il « ne tirent point  
« leur origine première des causes mécaniques. Cette  
« ordonnance admirablement belle du soleil, des planètes et des comètes ne peut venir que du plan et de  
« la souveraineté d'un être intelligent et puissant. Car  
« d'une aveugle nécessité métaphysique toujours et  
« partout la même aucune variété des choses ne saurait  
« provenir ; et par conséquent la diversité totale des  
« choses créées dans le temps et dans l'espace ne peut  
« tirer son origine que du plan et de la puissance d'un

« être existant nécessairement. » Et cet être c'est le Dieu sage et souverain, c'est le Dieu Providence ; car « un Dieu sans souveraineté, sans providence et sans cause finale n'est autre chose que le destin et la nature. » En affirmant son existence et son action, la science de la nature ne sort pas de son domaine ; car il lui appartient de remonter de cause en cause jusqu'à la cause suprême, et de pousser jusqu'à la conclusion supra-naturelle que les phénomènes eux-mêmes lui imposent.

Voilà ce que dit la science des mondes ; et je ne sache pas que les progrès qu'elle a faits depuis Kepler et Newton dans la voie même où ces grands esprits l'avaient engagée, aient ôté quoi que ce soit à l'autorité de ces conclusions religieuses.

La science de la vie ne tient pas un langage moins clair. J'ose défier tout homme qui se placera, sans parti pris d'athéisme, en présence d'une organisation vivante quelconque, en présence d'un corps d'homme ou d'un corps d'infusoire, de résister à cette conclusion : que ces merveilleux mécanismes imposés à l'aveugle matière, ces machines qui, comme le remarque Leibniz, sont machines jusque dans leurs parties imperceptibles au microscope, ces appareils tantôt si compliqués dans leur structure et cependant si aisés dans leur jeu, tantôt si élémentaires et cependant si complets, si bien appropriés aux besoins de l'être, impliquent et révèlent l'action supérieure d'un être souverainement intelligent. Je défie qu'on n'arrive pas à la même conclusion en relisant,

comme je viens de le faire, dans les livres les plus autorisés de zoologie le ravissant chapitre de l'instinct, c'est-à-dire d'une force manifestement aveugle dans l'être en qui elle s'exerce et manifestement rationnelle dans ses résultats, d'une force qui produit tantôt les merveilles architecturales devant lesquelles s'agenouillent les géomètres, tantôt des actes d'une précision infailible qui n'est pas et ne peut pas être dans l'animal lui-même.

Que la raison savante rassemble dans un seul regard les résultats que je viens d'indiquer trop incomplètement et trop sommairement, et qu'elle pose le problème. D'un côté, des forces inconscientes, des êtres contingents toujours en voie de formation et de dissolution; de l'autre, ces mêmes êtres constituant un monde où se manifestent une appropriation, un concert, un ordre, une permanence de lois, une perfection dans le dernier détail, une harmonie dans le plus vaste ensemble, qui dépassent à jamais toutes les conquêtes de la science et tous les rêves de l'imagination; — voilà l'antinomie à laquelle il faut trouver une issue à l'aide du principe de causalité, condition et lumière de toute recherche scientifique. Il n'y en a qu'une, Dieu, le Dieu tout-puissant et tout sage, le Dieu Providence.

## CHAPITRE VI

### PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU

#### L'IDÉE D'INFINI.

Retour sur la preuve physique : en quoi insuffisante. — Nécessité d'un nouveau point de départ pris dans la raison. *Ab inferioribus ad interiora; ab interioribus ad superiora.* — Idée de l'infini et du parfait. — Qu'elle est dans l'humanité. Preuve : l'universalité de la religion. — Qu'elle est dans la raison de chaque homme. Preuves : 1° nous énonçons ses caractères, 2° elle est impliquée dans tout l'ensemble de la vie intellectuelle et morale; elle est le fond de la raison. — L'infini réellement existant seule origine possible de l'idée d'infini. — Caractère réel et vivant de cette preuve métaphysique.

Je voulais, en commençant ce chapitre, rendre en quelques mots l'impression définitive que le spectacle de l'univers doit laisser dans toute âme libre de préjugés, et le témoignage qu'il rend à l'existence d'un principe supérieur, cause intelligente de l'ordre et des lois de la nature. La formule que je cherchais je l'ai rencontrée en un lieu où on ne s'attend guère à la trouver, dans la Critique de la raison pure. C'est dans les termes les plus nobles et les plus nets que Kant a rendu à la preuve physique de l'existence de Dieu toute la justice qu'elle eût pu attendre du métaphysicien le plus dogmatique; et c'est une bonne fortune de rencontrer

cet hommage à la raison dans un livre expressément dirigé contre elle.

Voici cette belle page de théodicée : « Le monde, tel  
 « qu'il se révèle à nous, présente un théâtre si étendu  
 « de diversité, d'ordre, de finalité et de beauté que tout  
 « langage est impuissant pour rendre de si nombreu-  
 « ses et si inépuisables merveilles et l'impression qu'elles  
 « produisent dans nos âmes. Partout nous voyons un  
 « enchaînement d'effets et de causes, de fins et de  
 « moyens, une régularité dans la vie et dans la mort.  
 « Et comme rien n'est parvenu de soi-même à l'état où  
 « il se trouve, l'universalité des choses jrait s'abîmer  
 « dans le néant, si on ne lui donnait pour principe et  
 « pour cause une réalité supérieure qui la soutient  
 « après l'avoir produite. Cet argument, le plus ancien  
 « et le plus clair de tous, mérite d'être toujours rap-  
 « pelé avec respect ; et ce serait non-seulement nous  
 « priver d'une consolation, mais encore vouloir l'im-  
 « possible que de prétendre enlever quelque chose à  
 « son autorité. La raison, incessamment élevée par des  
 « arguments si forts et qui vont toujours se multipliant  
 « sous sa main, n'offre plus de prise au doute d'une  
 « spéculation subtile et abstraite ; elle s'affranchit de  
 « toute irrésolution sophistique ; et en présence de la  
 « majesté qui éclate dans la structure du monde, de  
 « grandeur en grandeur elle s'élève jusqu'à la gran-  
 « deur absolue<sup>1</sup>. »

Est-ce à dire cependant qu'il faille s'en tenir à cette

<sup>1</sup> Kant, *Critique de la raison pure* ; dialectique transcendantale.

preuve et rejeter comme inutiles les grandes démonstrations métaphysiques sur lesquelles se sont exercés depuis Platon tous les philosophes de premier ordre ? Je n'aurais garde de le croire alors même que je considérerais comme suffisant et complet l'argument si simple et si populaire qui jaillit spontanément du spectacle du monde. Quand la vérité, surtout une vérité d'une importance suprême dans la pratique comme dans la spéculation peut être établie par plusieurs procédés distincts, c'est le devoir de la science de n'en négliger aucun. Outre que c'est rendre à Dieu un juste hommage que de nous élever vers lui par toutes les facultés qu'il nous a données, la diversité des démonstrations répond à la diversité des esprits, et leur réunion produit une surabondance de lumière qui achève de dissiper tous les nuages.

D'ailleurs, et c'est un point qu'il est temps d'éclaircir, il n'est pas vrai que la preuve physique se suffise et nous suffise ; et si nous voyons beaucoup d'esprits s'en contenter, c'est qu'ils y mettent un élément qu'elle ne contient pas et dont la source est ailleurs. Pour en mesurer la portée, il faut l'enfermer dans ses bornes précises, et l'on reconnaîtra qu'elle est tout à la fois très-démonstrative et très-incomplète. Elle établit irrésistiblement l'existence d'un principe unique, cause intelligente, puissante, sage et bonne de l'ordre qui règne dans notre univers ; elle n'établit pas l'existence du vrai Dieu, infini, unique et créateur.

Et d'abord, le monde, sans doute, est beaucoup plus

vaste que notre imagination même ne peut le concevoir; la science en recule chaque jour les limites; mais elle ne les supprime pas, et nous ne le connaissons que par ces limites elles-mêmes. Il ne nous conduit donc logiquement qu'à la notion d'une cause qui doit contenir le principe de tout ce qui est en lui, non à une cause infinie; qu'à un *Jupiter optimus maximus*, non au Dieu tout-puissant.

Pour aller plus loin, il faut aborder la question de la création, et il est bien vrai qu'il nous est impossible d'attribuer la production totale d'une substance, la création *ex nihilo* à une autre cause qu'à une cause toute-puissante et par conséquent infinie. Mais entrer dans cet ordre d'idées, envisager le monde non plus comme un tout ordonné, qui suppose un ordonnateur, mais comme un tout contingent qui suppose un être nécessaire, c'est déjà donner à notre preuve physique un caractère tout nouveau et tout métaphysique, aux dépens de cette clarté et de cette simplicité qui en font par excellence l'argument populaire. Nous avons pensé qu'il valait mieux lui conserver sa physionomie propre et son efficacité pratique; et c'est à dessein que nous avons ajourné la question de la création. Nous la rencontrerons dans des conditions plus opportunes et plus scientifiques lorsque, la démonstration de l'existence de Dieu étant complétée, il s'agira d'expliquer l'existence du fini et de déterminer ses rapports avec l'infini.

Enfin, si l'unité certaine du système planétaire et l'unité infiniment probable de tout le système stellaire

accessible à nos instruments nous obligent à rapporter le Cosmos dont nous faisons partie à une cause unique, l'expérience ne prouve pas et ne pourra jamais prouver qu'il n'existe pas en dehors d'elle, à des distances inaccessibles, un autre univers absolument isolé de celui-ci, obéissant à des lois entièrement différentes, organisé et gouverné par la Providence d'un autre principe intelligent, de telle sorte que l'unité de plan dont notre monde porte la trace visible ne suffit point à exclure l'hypothèse polythéiste.

Il est donc vrai, la preuve que nous avons exposée est théoriquement insuffisante. Que si elle a, pratiquement, la vertu d'élever les âmes simples et droites, les âmes aimantes et poétiques, au vrai Dieu unique et tout-puissant, c'est que ces âmes y mettent du leur et devinent dans le monde plus qu'il ne leur montre, plus que le principe de causalité tout seul ne les autoriserait à affirmer. Le grand spectacle qui leur est offert atteint leur imagination à travers leurs sens, et leur cœur à travers leur imagination ; à travers leurs sens, leur imagination et leur cœur, il va enfin jusqu'à leur raison où il éveille, par une association mystérieuse, le sentiment de l'infini, servant ainsi de point de départ à un élan dont le ressort est dans l'âme elle-même, à un élan qui dépasse les limites données par l'expérience et remonte d'un effet toujours fini, successif, périssable, à une cause conçue comme immuable, éternelle et infinie. Le monde, dès lors, ne se présente plus que comme l'imparfaite image d'un modèle parfait et divin ; le fini



n'est plus qu'une occasion de penser à l'infini ; et c'est ainsi que la preuve expérimentale, en se transformant d'une manière toute spontanée dans les âmes, nous conduit d'elle-même à une démonstration d'un ordre supérieur. Nous venons en effet de reconnaître, en suivant le mouvement naturel de la pensée, que l'idée d'infini est le fond même de l'idée de Dieu, et que, pour arriver au vrai Dieu à travers le monde sensible, il faut introduire en celui-ci, par divination ou par surprise, cette idée d'infini qu'il ne contient pas en lui-même. Par conséquent, la démonstration définitive et complète de l'existence de Dieu devra contenir dans ses prémisses cet élément qui doit absolument se retrouver dans la conclusion. La question est de savoir si, dans un monde où tout est fini, nous trouverons quelque chose de réel qui soit la trace, l'image, la révélation, la preuve de l'infinité de son auteur. Cette révélation n'est pas dans les objets sensibles, puisque, comme il vient d'être établi, nous ne l'y trouvons qu'à condition de l'y avoir mise. Nous ne pouvons donc la demander qu'au monde de la conscience ; c'est là qu'elle est, si elle est quelque part. Peut-être, en partant des choses spirituelles, arriverons-nous plus loin qu'en partant des corporelles ; et certainement c'est une belle et sage méthode de nous élever de la matière qui est au-dessous de nous à l'esprit qui est nous-même, puis de l'esprit à Dieu qui est au-dessus de tout : *ab inferioribus ad interiora, ab interioribus ad superiora*.

Je suivrai donc l'exemple de Descartes : « Je fermerai

« mes yeux, je boucherai mes oreilles, j'effacerai de ma  
 « pensée toutes les images des choses corporelles; et  
 « ainsi m'entretenant seulement moi-même et considé-  
 « rant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à  
 « peu plus familier à moi-même <sup>1</sup>, » Le premier re-  
 gard que je jette sur ce nouvel objet n'a pas de quoi  
 m'encourager. Je sens que mon être s'écoule, que le  
 passé n'est plus à moi, que l'instant qui va venir n'est  
 point en ma puissance, que le présent m'échappe sans  
 cesse; je sens que ma volonté est faible et changeante,  
 que mon intelligence est obscure, que mon cœur à tout  
 moment s'égare. « Mon esprit s'ignore profondément  
 « lui-même; il marche comme à tâtons dans un abîme  
 « de ténèbres; il ne sait ni ce qu'il est, ni comment il  
 « est attaché à un corps, ni comment il a tant d'empire  
 « sur les ressorts de ce corps qu'il ne connaît point. Il  
 « ignore ses propres pensées et ses propres volontés;  
 « il ne sait avec certitude ni ce qu'il croit ni ce qu'il  
 « veut. Il se trompe, et ce qu'il a de meilleur, c'est  
 « de le reconnaître. Il joint à l'erreur des pensées le  
 « dérèglement de la volonté; il est réduit à gémir dans  
 « l'expérience de sa corruption <sup>2</sup>, »

Nous voilà bien bas, et plus je me regarde vivre, plus  
 je reconnais que cette triste peinture n'a point exagéré  
 ma misère.

Et maintenant voici la merveille :

Notre raison, si faible et si fragile, possède un res-

<sup>1</sup> Descartes, *Méditation troisième*.

<sup>2</sup> Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, première partie, ch. II.

sort qui, par sa force naturelle, la lance jusque dans l'infini; du sein de mes ténèbres et de mon ignorance se dégage une idée qui déborde de toutes parts l'étroite intelligence où elle fait son apparition, l'idée du parfait, de l'absolu, du nécessaire, de l'immense, l'idée de l'infini, l'idée de Dieu. S'il est vrai que je possède cette idée, sa présence est un fait psychologique d'une immense portée métaphysique; par lui et en lui l'expérience nous fournit une donnée qui la dépasse, et cette donnée constitue pour la théodicée une mineure incomparablement plus riche et plus féconde que toutes les magnificences de l'univers matériel.

Est-il vrai que je la possède?

Il y a quelque audace à en douter après le témoignage que le genre humain nous a rendu de sa foi religieuse. Quoi! l'humanité prie et pria toujours; ses traditions nous conduisent, quand nous remontons vers leur source, à un monothéisme qui a été sa religion primitive; ses fables mêmes attestent une persistante aspiration vers l'immuable et l'éternel; ses philosophies ne sont autre chose que des recherches de l'absolu; depuis bientôt deux mille ans, des millions d'hommes, sous la loi chrétienne, adorent expressément l'Être infini et parfait, vivent, travaillent et meurent pour lui, l'aiment comme leur bien souverain et comme leur unique béatitude; et vous doutez que l'idée d'infini soit dans les âmes humaines? J'affirme que j'ai conscience de la posséder; tous les siècles et tous les peuples ajoutent leur conscience à la mienne; et vous, au

nom d'un système psychologique qui remplace les faits par les théories, vous affirmerez que nous n'avons pas cette idée, et que nous ne pouvons l'avoir? Parlez pour vous et pour les âmes abaissées, qui se flattent d'avoir à jamais banni Dieu de leur conscience. Ce faisant, vous aurez décrit une anomalie qui altère profondément en vous et en elles l'intégrité du type humain; vous n'aurez point apporté l'ombre d'un argument contre le fait que m'atteste ma conscience, répondant à la conscience de l'humanité.

Mais plutôt, ne parlez ni pour vous ni pour elles. Vous dites que vous n'avez pas l'idée de l'infini; nous qui avons conscience de la posséder, nous vous soutenons que vous l'avez, et nous nous engageons à vous la montrer en vous-même, si vous consentez à vivre deux jours avec nous dans un commerce intellectuel d'une sincérité sans réserve. Nous vous la montrerons obscure et captive, mais vivante encore et se trahissant à chaque heure par des signes manifestes. Ce ressort intérieur qui donne à la raison son élan naturel vers Dieu, nous le voyons en vous, comme nous le sentons en nous-même. Nous le voyons, tout comprimé qu'il est, faire effort pour agir. Nous discernons l'obstacle qui l'empêche de jouer librement et avec toute sa force. Nous vous disons : coupez ces liens qui le retiennent, renoncez à ces partis pris qui vous aveuglent, à cet orgueil qui vous concentre en vous-même; secouez cet esclavage de la matière qui vous ôte le sens et le goût des choses supérieures; soyez libre, soyez fort, soyez un homme,

*confortare, et esto vir.* Quand vous aurez fait cela loyalement, courageusement, avec suite, nous vous interrogerons de nouveau sur l'idée d'infini, et vous direz si elle vous manque encore. L'épreuve vaut bien qu'on la tente, et nul ne l'a tentée en vain.

Pour moi, non-seulement je vous dis que j'ai l'idée de l'infini, je vous le prouve; car j'assigne ses caractères, ce qu'assurément je ne pourrais point faire si l'infini n'était qu'un mot sur mes lèvres et non une notion dans ma pensée.

L'infini est incompréhensible pour la raison humaine et pour toute raison finie, en même temps qu'il est en soi souverainement intelligible. D'une part, si l'être est l'objet de la pensée, la parfaite intelligibilité ne peut appartenir qu'à l'Être plein, absolu, parfait, sans restriction ni limitation, c'est-à-dire à l'Être infini. Mais, d'autre part, entre cet être et notre esprit il y a une infinie disproportion qui ne nous permet pas de le comprendre. Nos bras sont trop courts pour embrasser cette sphère dont le centre est partout, notre capacité trop étroite pour contenir cette réalité qui excède toute mesure, notre entendement trop faible pour connaître l'infini autant qu'il est connaissable, et pour arriver à cette plénitude d'intelligence qui suppose ou produit l'égalité de la pensée et de son objet, *adæquationem rei et intellectus*.

L'infini n'est ni divisible dans son essence ni successif dans sa vie. Divisible, il se décomposerait en parties, dont chacune serait moindre que le tout et, par conséquent, finie; l'infini véritable ne saurait résulter

d'une agglomération de parties finies. Successif, il serait encore divisible, et ne serait jamais au complet; car sa vie, partagée en instants distincts, se composerait de deux moitiés, dont l'une aurait cessé d'être et dont l'autre ne serait pas encore.

L'infini est nécessaire. Car, s'il était contingent, il faudrait le concevoir comme étant, de soi, indifférent à l'existence ou à la non-existence, comme ayant été possible avant de devenir réel, par conséquent comme ne possédant pas la plénitude de l'être, mais seulement un être emprunté et dépendant, comme inférieur à la cause qui le réaliserait, comme limité par cette infériorité et même par cette dépendance.

L'infini est éternel, d'abord parce qu'il n'est pas successif, et qu'il échappe à toutes les déterminations du temps; puis parce que nier son éternité, c'est le concevoir comme fini dans le sens de la durée.

Enfin l'infini est positif, bien que le terme qui le désigne dans le langage humain ait une forme grammaticalement négative. « L'idée même que j'en ai n'est  
« ni confuse, ni négative; car ce n'est point en ex-  
« cluant indéfiniment toutes bornes que je me repré-  
« sente l'infini. Qui dit borne, dit une négation toute  
« simple; au contraire, qui nie cette négation affirme  
« quelque chose de très-positif. Donc le terme d'infini,  
« quoiqu'il paraisse dans la langue un terme négatif et  
« qu'il veuille dire *non fini*, est néanmoins très-positif.  
« C'est le mot de *fini* dont le vrai sens est très-négatif.  
« Rien n'est si négatif qu'une borne; car qui dit

« borne, dit négation de toute étendue ultérieure. Il  
 « faut donc que je m'accoutume à regarder toujours  
 « le terme de fini comme étant négatif : par consé-  
 « quent celui d'infini est très-positif. La négation re-  
 « doublée vaut une affirmation; d'où il s'ensuit que  
 « la négation absolue de toute négation est l'expres-  
 « sion la plus positive qu'on puisse concevoir et la su-  
 « prême affirmation <sup>1</sup>. »

Enfin nous avons si bien la notion de l'infini, que c'est par elle et par elle seule que nous arrivons à concevoir philosophiquement le fini et à mesurer son degré de réalité. Dans quelque ordre de recherches et d'idées que nous nous placions, nous n'apprécions ce qui est imparfait, relatif, incomplet, défectueux qu'en le rapportant à un type suprême, absolu et parfait, comme à sa mesure et à son *criterium*. Nous n'appelons belles certaines choses et bonnes certaines actions qu'en les comparant à l'idée du beau et à l'idée du bien; et nous les jugeons plus ou moins belles ou bonnes selon qu'elles approchent plus ou moins de ces modèles conçus par notre raison. De même, la notion de l'infini, c'est-à-dire de l'être plein, de l'être absolument positif, de l'être sans restriction ni limitation, entre comme élément essentiel dans la notion philosophique du fini, c'est-à-dire de l'être diminué et relatif, de l'être qui n'est qu'à un certain degré et qui au delà n'est pas. « Dis-moi, mon âme, comment entends-tu le

<sup>1</sup> Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, deuxième partie, ch. 11.

« néant, sinon par l'être ? Comment entends-tu la pri-  
 « vation, si ce n'est par la forme dont elle prive ? Com-  
 « ment l'imperfection, si ce n'est par la perfection  
 « dont elle décheoit ? Mon âme, n'entends-tu pas que  
 « tu as une raison, mais imparfaite, puisqu'elle ignore,  
 « qu'elle doute, qu'elle erre, et qu'elle se trompe ?  
 « Mais comment entends-tu l'erreur, si ce n'est comme  
 « privation de la vérité ; et comment le doute et l'obs-  
 « curité, si ce n'est comme privation de l'intelligence  
 « et de la lumière ? Ou comment enfin l'ignorance, si  
 « ce n'est comme privation du savoir parfait ? Comment  
 « enfin dans la volonté le dérèglement et le vice, si ce  
 « n'est comme privation de la règle, de la droiture et  
 « de la vertu ? Il y a donc primitivement une intelli-  
 « gence, une science certaine, une vérité, une fer-  
 « meté, une inflexibilité dans le bien, une règle, un  
 « ordre avant qu'il y ait une déchéance de toutes ces  
 « choses : en un mot, il y a une perfection avant qu'il  
 « y ait un défaut. J'ai donc en quelque façon premiè-  
 « rement en moi la notion de l'infini que du fini,  
 « c'est-à-dire de Dieu que de moi-même ; car com-  
 « ment serait-il possible que je pusse connaître que je  
 « doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque  
 « quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je  
 « n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que  
 « le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les  
 « défauts de ma nature <sup>1</sup> ? »

<sup>1</sup> Bossuet, *Élévations sur les mystères* ; première semaine, élévation 2<sup>e</sup>.



Quittons ces hauteurs, et regardons-nous vivre. Que suis-je ? Un fini qui, par un mouvement naturel, tend à l'infini dans toutes les directions de son activité. Qu'est-ce que mon intelligence ? une ignorance qui tend à la science, à la lumière sans ombre, à la vérité sans borne et sans mélange, et qui, si haut qu'elle s'élève et si avant qu'elle pénètre, veut toujours monter et creuser davantage, parce que ce qu'elle sait est toujours infiniment distant de ce qui lui reste à apprendre. Qu'est-ce que ma volonté, sinon une force qui, partant de l'extrême imperfection et de l'extrême faiblesse, se sent appelée à un perfectionnement continu, c'est-à-dire à un mouvement auquel l'idée de la perfection absolue peut seule tracer sa route ? Qu'est-ce que mon cœur, sinon un amour *borné dans sa puissance, infini dans ses vœux*, cherchant partout cet infini, cet inépuisable aliment de sa faim insatiable, le rêvant dans les choses créées, par une illusion qui dure autant que leur poursuite et s'évanouit avec leur conquête, se désabusant par la jouissance elle-même, et condamné à n'être pas satisfait tant qu'il demande au fini ce que le fini ne contient pas ? Qu'est-ce que ma vie, sinon un flot qui s'écoule, et qui, en s'écoulant, invoque obstinément la stabilité, le repos et la béatitude ? Je ne fais qu'indiquer ; si je voulais approfondir, il faudrait reprendre toute la psychologie, toute la morale, toute l'esthétique, science vaines ou plutôt mots vides de

<sup>1</sup> Descartes, *Méditation troisième*.

sens, si l'idée d'indéfini qui les remplit, qui est leur centre et leur terme commun, n'a pas de place dans la raison.

Donc, ne dites pas que nous ne possédons point l'idée d'infini ; vous démentiriez toute la vie humaine, et vous n'auriez plus le droit de croire à votre existence ; car la même conscience qui vous atteste que vous êtes et que vous pensez, vous atteste aussi que vous pensez l'infini. Dites, si vous voulez, que cette idée est un rêve, une chimère sans objet réel ; mais reconnaissez que nous faisons ce rêve, que cette chimère remplit notre vie, qu'elle est le fond de notre raison, qu'elle constitue en nous un phénomène, dont la réalité psychologique n'est pas moins certaine que la réalité physique du monde extérieur. Si vous ne reconnaissez pas cela, vous n'êtes pas même un sceptique, et il faut vous renvoyer à Kant et à la *Critique de la raison pure* pour y prendre des leçons de psychologie. Si vous le reconnaissez, vous n'avez plus qu'un pas à faire pour revenir à Dieu ; et ce pas, vous allez le faire sur l'heure.

De même que notre volonté ne crée point de substances, de même notre esprit ne crée point les idées qu'il possède. Celles mêmes qui sont en quelque façon notre ouvrage, et semblent le plus éloignées de la réalité, empruntent à cette réalité elle-même leurs éléments constitutifs. Nos idées abstraites ont été, comme leur nom l'indique, dégagées et extraites analytiquement des objets concrets que nous avons perçus ; et si le langage attribue à l'imagination un pouvoir créateur,

tout le monde sait qu'ici *créer* veut dire combiner, associer d'une façon nouvelle les matériaux qui nous sont fournis par la vue des objets. L'idée donc, en tant qu'elle est un phénomène représentatif, une image intelligible, implique, comme cause objective de sa présence en nous, l'existence actuelle ou passée de la chose qu'elle représente, tout comme l'image, vue dans un lac ou derrière un miroir, implique l'existence d'un objet qui s'y réfléchit ; et quand vous me montrez une idée, j'ai le droit de vous demander à quel objet elle répond, et quelle est la réalité objective qui explique sa présence subjective dans notre pensée.

Cela posé, je me rends compte fort aisément d'un grand nombre de mes idées, de toutes celles que j'appelle *contingentes*, parce qu'elles me représentent des objets contingents, et *expérimentales*, parce que c'est l'expérience qui nous fait connaître ces objets. J'ai l'idée des corps parce qu'il y a des corps, et que ces corps me sont connaissables par une faculté spéciale qui s'appelle la perception extérieure, et qui fonctionne au moyen des organes ; j'ai l'idée des opérations de l'âme parce qu'il y a en moi de telles opérations, et que ces opérations me sont connues par la conscience qui les accompagne. Il ne reste donc que l'idée de Dieu ou de l'infini, au sujet de laquelle je dois encore rechercher d'où elle me vient. Subjectivement, sans doute, elle me vient de la raison, car il est prouvé qu'elle ne peut avoir son origine dans l'expérience ; — mais de la raison appliquée à quel objet ? Cette question est

légitime et inévitable ; car, avons-nous dit, nos facultés intellectuelles ne font pas leurs objets, elles les supposent ; elles ne nous donnent l'idée des choses qu'en s'appliquant aux choses dont elles nous donnent l'idée. Encore une fois, quelle est la cause objective dont l'idée d'infini est l'effet psychologique, le modèle dont elle est la représentation et l'image ? Le bon sens répond à cette question d'une manière tellement rapide et positive, le principe de causalité, s'ajoutant au fait psychologique, produit un raisonnement si simple, il y a une absurdité si visible et une contradiction si énorme à expliquer l'idée d'infini autrement que par l'existence de l'être infini, que la démonstration de l'existence de Dieu semble ici prendre le caractère d'une intuition immédiate. Hors de moi dans le monde des corps, en moi dans le monde de la conscience, qu'ai-je vu et qu'ai-je senti ? Des choses limitées qui ne m'apparaissent que par leurs limites ; partout l'imperfection et le défaut ; partout la naissance et la mort ; partout des objets qui participent plus du néant que de l'être. Tout est fini dans l'univers, je suis fini moi-même. Et c'est avec de tels éléments qu'on veut fabriquer l'idée d'infini, avec ces réalités grossières l'idéal, avec ces imperfections et ces défaillances l'idée du parfait, l'idée de l'être plein et absolu ? Et par quelle opération, par quelles transformations merveilleuses ? Apparemment en multipliant et multipliant encore le fini par lui-même. Mais à quelle puissance qu'il vous plaise de l'élever, des quantités finies ajoutées à des quantités finies ne vous don-

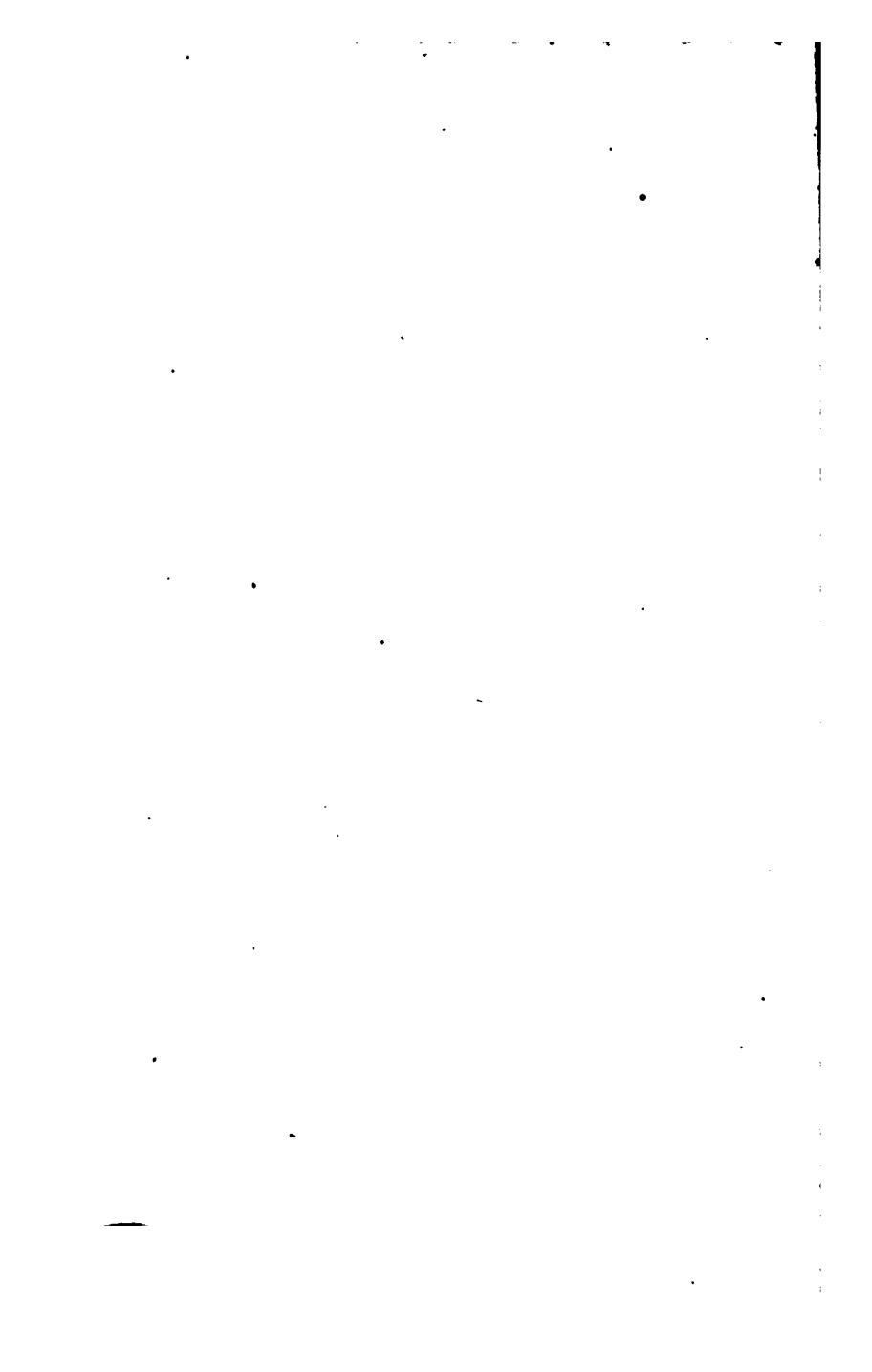
ment qu'un total qu'on peut grossir encore ; et ce total vous laisse infiniment loin de la véritable idée de l'infini. L'enfant qui prétendait mettre l'Océan à sec à force d'y puiser de l'eau dans une coquille, tentait sans doute une entreprise insensée. Celle-ci est beaucoup plus déraisonnable encore ; car enfin l'Océan n'est point inépuisable, et il y a entre son volume et la capacité de cette coquille une proportion assignable. Entre le fini et l'infini il n'y en a point ; accumuler le fini, c'est n'avoir rien fait pour rapprocher la distance qui le sépare de l'infini ; confondre une somme divisible avec le véritable infini essentiellement un et simple, c'est détruire l'idée même qu'il s'agissait d'expliquer.

Devant cette opposition radicale entre le caractère des objets de l'expérience et le caractère de l'idée d'infini, nulle hésitation n'est possible et nulle explication athée n'est soutenable. L'infini n'est pas conçu par la négation du fini ; car il est souverainement positif, et le fini ne s'entend que par lui. L'infini n'est pas composé par la multiplication du fini ; car il n'y a en lui ni composition ni limite. L'infini n'est pas mis dans notre esprit par l'éducation ; car l'éducation, c'est-à-dire la raison d'autrui agissant sur la mienne, n'est pas plus créatrice d'idées que ne l'est ma raison personnelle. D'ailleurs, cette dernière explication recule le problème sans le résoudre. Il se pose à propos de la première génération humaine comme il se posait à propos de chacun de nous. Ou plutôt qu'importent ici les générations ? Il faut concevoir l'humanité comme un tout vivant,

comme une personne, et puisque l'idée d'infini est en elle, il faut lui demander d'où elle la tient. Elle ne l'a pas créée, elle ne l'a pas construite, elle n'en a rencontré le modèle ni en elle-même, ni dans le monde, ni dans quelque réalité finie que ce puisse être, elle ne l'a trouvée que dans un être qui est réellement tout ce que cette idée représente, en Dieu.

Donc Dieu existe.

On le voit, la preuve métaphysique n'est pas plus dans l'abstrait que la preuve physique; elle est dans la réalité vivante. Nous constatons un fait, l'élan naturel de notre raison vers quelque chose qui dépasse la sphère des objets finis, puis le résultat de ce fait, l'idée d'infini, présente à la conscience et manifestée dans tous les grands actes de la vie humaine. Ce fait psychologique est aussi solide que le fait physique de l'existence et de l'ordre du monde; il est beaucoup plus fécond et d'une portée beaucoup plus haute, puisqu'au lieu de nous arrêter à un être très-bon et très-sage, à un auteur fini peut-être des choses finies qui nous entourent, il nous conduit directement à l'être infini et parfait, c'est-à-dire au vrai Dieu.



## CHAPITRE VII

### PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU

#### LE DEVOIR

L'idée du devoir au dix-huitième siècle et au dix-neuvième. — Analyse des faits moraux de la conscience. — Qu'ils impliquent l'idée d'une loi éternelle, absolue, parfaite, universelle. — Que cette loi n'a pas sa source dans l'expérience. — Objections contre l'universalité de la loi du devoir. Réponses. — Vraies causes de nos erreurs en morale. — Peut-il y avoir une morale sans Dieu? Réfutation du stoïcisme. — Vrai fondement de l'obligation. — Du mérite et du démerite. — Dieu rémunérateur. — Croire au devoir sans croire à Dieu, énorme inconséquence.

Allons maintenant à Dieu à travers l'idée du devoir. C'est un chemin très-sûr, très-beau, très-ouvert à quiconque veut se servir de tout son bon sens et de toute sa conscience ; c'est de plus un chemin où nous avons quelque espérance de joindre les partisans des doctrines négatives, et de les trouver d'accord avec nous, non pas assurément sur le point d'arrivée, mais du moins sur un point de départ qui, peut-être, les conduira plus loin qu'ils ne pensent.

Nous sommes d'ailleurs, quant à ce point de départ lui-même, dans des conditions beaucoup plus favorables que nous ne l'eussions été il y a un siècle. L'idée du devoir, alors diminuée, faussée, défigurée, finalement supprimée par la psychologie et la métaphysique



sensualistes, a reconquis sa place dans la science. Alors il était passé en axiome que toutes les idées viennent des sens, que tous les sentiments se ramènent à l'impression du plaisir et de la douleur physique. Il en résultait que dans l'intelligence il n'y a point de vérités nécessaires ni d'idées absolues, dans la vie morale point de motifs désintéressés et point de libre arbitre, qu'ainsi la vertu n'est qu'une affaire de tempérament ou un calcul de prudence, que la distinction du bien et du mal moral se ramène à la distinction empirique entre les actes qui produisent du plaisir et ceux qui produisent de la douleur, et qu'enfin il n'y a point de devoir. Si l'on eût voulu, à cette époque, prouver l'existence de Dieu par la loi morale, il eût donc fallu au préalable rétablir laborieusement l'autorité et la notion même de cette loi, déblayer un terrain très-encombré par les préjugés sensualistes, défaire et refaire toute la psychologie, pour arriver par elle à la morale et, par la morale, à la théodicée. Aujourd'hui ce travail est accompli, et le rétablissement de la foi aux idées de la raison, à l'idée du devoir en particulier, constitue, à mon sens, le côté le plus solide et le plus durable des travaux de la philosophie française pendant la première moitié de notre siècle.

Est-ce à dire que l'œuvre, une fois accomplie, ne sera jamais à recommencer, et que rien désormais ne menace la raison dans la paisible possession des idées morales? Je n'ai garde de le croire, et l'histoire du passé nous enseigne avec quelle sollicitude il faut tou-

jours veiller sur les vérités de cet ordre, alors même qu'elles paraissent plus solidement affirmées. Elles sont toujours attaquées ou à la veille de l'être. Nous ne sommes donc jamais dispensés ni de les appuyer sur les preuves qui les démontrent, ni de les protéger contre les objections qui les menacent. Mais nous avons cet avantage de ne plus rencontrer entre elles et nous l'épaisse couche des préjugés sensualistes. On nous comprend aujourd'hui quand nous parlons de l'idée du devoir ; et il nous suffit, sans engager une longue polémique, d'énoncer les faits psychologiques qui en attestent la présence, puis d'indiquer rapidement la solution des difficultés que l'expérience, en cette matière, semble opposer à la raison.

Les faits dont nous parlons sont parmi les plus frappants et les plus continus de la vie humaine. Nous avons de chacun d'eux une conscience distincte, et non plus seulement, comme de l'idée d'infini, un sentiment puissant, mais confus, exigeant, pour être éclairci, une culture intellectuelle qui est nécessairement le privilège du petit nombre. A ce titre, l'idée du devoir, qui est le principe et le centre de tous ces faits intérieurs, est bien la plus accessible des notions métaphysiques ; et si elle est, comme nous le montrerons aisément, un des aspects de l'idée d'infini, elle en est vraiment l'aspect pratique et populaire.

Voici ces faits, que tout le monde connaît :

Premièrement, en présence de certaines actions librement accomplies par nous ou par nos semblables,

nous déclarons les unes bonnes et les autres mauvaises, je dis intrinséquement bonnes ou mauvaises, indépendamment des suites qu'elles peuvent avoir.

Secondement, nous nous sentons et nous nous reconnaissons moralement obligés à accomplir tels ou tels actes, à nous abstenir de tels ou tels autres, et cela abstraction faite de toute idée d'une force supérieure qui pourrait nous y contraindre, ou de toute sanction qui pourrait suivre.

Troisièmement, lorsque nous avons accompli une bonne action ou commis une action mauvaise, nous éprouvons un sentiment *sui generis*, absolument irréductible à quelque autre que ce soit, agréable dans le premier cas, pénible dans le second, *la satisfaction de la conscience*, ou *le remords*. Que si l'action a été faite par un de nos semblables, nous éprouvons pour lui soit un sentiment sympathique qui s'appelle, suivant son degré, estime ou admiration, soit un sentiment répulsif qui peut aller du mépris jusqu'à l'horreur.

Enfin, nous prononçons, sans nous inquiéter des décisions rendues par les législations positives, que toute bonne action mérite une récompense, et toute mauvaise action un châtiment.

Si maintenant nous regardons de plus près ces faits qu'un air de famille aisément reconnaissable rapproche les uns des autres, nous constatons que ce qu'ils ont de commun, ce qui en fait le fond et en donne la clef, c'est la notion d'une loi qui, sans enchaîner la liberté, la

commande en faisant accepter par la raison le droit qu'elle prétend avoir de régler et de qualifier notre conduite, d'une loi qui interdit tout mal et qui, prescrivant le bien, lorsqu'il est contenu dans certaines limites impérieusement tracées, le recommande et l'approuve encore lorsqu'il dépasse ces limites, d'une loi enfin que la conscience voit, proclame et applique, mais qu'elle ne *fait* pas et qu'elle ne peut pas modifier. Quiconque, ne fût-ce qu'une fois en sa vie, s'est senti moralement *obligé*, quiconque a entendu intérieurement les reproches ou les félicitations de sa conscience, a reconnu implicitement l'existence d'une telle loi. Et quiconque l'a reconnue, n'a pu la concevoir qu'avec les caractères suivants :

1° *Rectitude absolue et parfaite*. Ma conscience peut se tromper et me tromper, je veux dire qu'elle peut mal voir et mal traduire la loi; mais la loi elle-même est nécessairement infaillible, et n'oblige qu'à cette condition. Admettre qu'elle puisse dévier, si peu que ce soit, de la rectitude absolue, c'est supposer un cas où nous serions obligés, non plus de la suivre, mais de nous écarter d'elle, et cela au nom d'une conception supérieure qui, jugeant cette prétendue loi, serait elle-même et elle seule *la loi* vraiment obligatoire, parce qu'elle serait la loi vraiment parfaite.

2° *Éternité*. En quelque temps que se réalisent les relations auxquelles la loi morale préside, cette loi les précède loin de les suivre; d'avance, elle les attend pour les régler; elle les règle éternellement dans la région des

possibles, comme la loi géométrique règle éternellement les relations de l'étendue idéale avant qu'elles se réalisent dans le monde matériel, et les réglerait encore quand même elles ne devraient jamais s'y réaliser. L'ordre des choses n'est pas que, par exemple, il y ait d'abord un père et un fils, puis que, cette relation étant formée, une loi vienne ultérieurement la régulariser. L'ordre des choses est que cette loi des relations filiales et paternelles préexiste à ses applications, et que l'existence réelle d'un fils et d'un père lui fournisse seulement la matière particulière et réelle sur laquelle elle doit s'exercer.

3° *Universalité*. Quand ma conscience, organe de la loi, me prescrit telle ou telle action, elle ne fait autre chose qu'appliquer à un cas particulier une formule générale qui s'étend, quelle que soit la différence des temps, des lieux et des circonstances, à tous les cas semblables, et doit être considérée comme une maxime de législation universelle pour tous les êtres raisonnables. Lorsque, par exemple, elle me commande de tenir ma promesse, elle ne considère ni moi qui ai promis, ni ce que j'ai promis, ni la personne à qui j'ai promis; elle ne fait autre chose que ramener un cas individuel à un principe général : à savoir que toute promesse doit être tenue; et ce qu'elle envisage en moi, ce n'est ni l'individu, ni le Français, ni l'homme du dix-neuvième siècle, ni l'homme, c'est l'être raisonnable et libre tenu d'obéir à la loi, dès qu'il est capable de la concevoir et de l'exécuter.

De là, nous voyons clairement que l'idée de la loi morale et du devoir est *transcendante*, c'est-à-dire que son objet dépasse (*transcendit*) la portée de toute expérience. Ce n'est pas dans notre monde, où tout est imparfait, que nous avons puisé l'idée de la loi morale parfaite; ce n'est pas dans l'expérience de la vie, où les suites visibles des actions humaines sont tantôt favorables et tantôt contraires à la vertu, que nous avons pris l'idée d'une harmonie nécessaire entre la moralité et le bonheur. C'est par l'élan de la raison que nous atteignons, au delà des réalités finies et contingentes, la loi qui domine et qualifie les actions humaines, l'idéal jamais réalisé et jamais réalisable ici-bas qui leur sert de modèle, la sanction qui maintient et rétablit l'ordre moral. Nous sommes donc bien en présence d'un aspect nouveau de l'idée d'infini; dire que la loi morale est éternelle et universelle, c'est l'affranchir de toute limite dans le temps et dans l'espace; dire que l'idéal moral est parfait, c'est le mettre à une distance infinie de toute réalité finie; dire que la sanction est infaillible et inévitale, c'est mettre l'infini dans la justice.

Ce sont là des faits psychologiques absolument certains et quotidiennement vérifiables. Aussi n'est-ce pas sur le terrain de la psychologie qu'on se place pour en contester la valeur. On est réduit à faire venir les objections du dehors; on retrace avec complaisance l'histoire des fluctuations et des contradictions de l'esprit humain dans la sphère des idées morales; et on oppose ce mobile spectacle à tout ce que la conscience

nous enseigne touchant l'immutabilité et l'universalité du devoir.

Si tous les hommes, nous dit-on, avaient ce sens du bien que vous décrivez magnifiquement comme constituant le patrimoine commun de l'humanité, si cette voix intérieure tenait à tous le même langage, tous les temps et tous les peuples seraient d'accord sur la morale ; partout les mêmes actions seraient approuvées ou blâmées comme conformes ou contraires au devoir. Or les choses se passent d'une façon précisément opposée. D'après l'histoire et d'après les récits des voyageurs, il n'est pas d'action flétrie par la conscience publique en un temps et en un lieu déterminé qui , en d'autres temps ou en d'autres lieux, n'ait été ou prescrite ou tout au moins autorisée. On me dispensera de transcrire ici la liste des infamies que Locke et ses successeurs ont ramassées dans tous les coins du monde à l'appui de cette thèse, et jecrois inutile de nommer après eux toutes les peuplades de Mingréliens, de Caraïbes, de Topinambous, etc., qui les ont, disent-ils, officiellement acceptées. Pour le faire court, je ne contesterai aucun des récits dont Locke a grossi son recueil. Même réduit de moitié, ce catalogue est encore bien long et bien humiliant pour l'humanité. Et l'on voit aisément où il aboutit : à établir qu'il n'y a pas de règle universelle en morale, et que nos idées sur ce chapitre ne sont pas la voix éternelle de Dieu, mais le fruit d'une expérience qui varie avec les temps et les peuples.

Cependant, cette formidable objection se réduit à

peu de chose, si l'on veut bien démêler la confusion de langage sur laquelle elle se fonde. Quand nous disons que les lois morales sont universelles, nous n'entendons point par là que tous les acceptent, mais que tous doivent les accepter. Comprise en ce sens, qui est le véritable, leur universalité m'apparaît sans que j'aie besoin, pour la connaître, de sortir de ma conscience. Quand ma conscience m'ordonne d'honorer mon père, elle me révèle cette loi non comme faite pour moi seul, mais comme imposée à tous les fils. Si quelqu'un la conteste ou l'ignore, c'est tant pis pour lui et non pas pour elle. Sa lumière brille devant les yeux aveugles ou volontairement fermés comme devant le regard qui la contemple ; et si la vérité universelle et absolue des propositions mathématiques ne souffre aucune atteinte soit de l'ignorance de la foule, soit des erreurs des mauvais géomètres, les vérités morales, elles aussi, n'ont rien à craindre de l'inconstance et de la vanité des opinions humaines.

Toutefois, il faut reconnaître que l'objection est plutôt déplacée que vaincue par cette première réponse. Il reste à expliquer comment les lois morales, faites pour tous, sont si souvent méconnues, et comment des contradictions funestes se sont introduites dans l'esprit humain en une matière où il importait, ce semble, que toutes les consciences fussent maintenues en possession de la vérité.

Pour résoudre ce problème, il faut remarquer que la raison nous enseigne le devoir en deux manières,



par un procédé scientifique et par un procédé pratique.

Premièrement les règles de la morale, comme les théorèmes de la géométrie, peuvent se tirer les unes des autres par voie de déduction, et reposent en dernière analyse sur quelques vérités évidentes, qui sont les axiomes de la science du devoir. A entendre les sensualistes, il n'y a pas et il ne peut y avoir de tels axiomes ; car ils voient bien que, n'en pût-on montrer qu'un seul, l'universalité de la loi morale serait établie dans le sens même où ils la contestent. Il y en a cependant, et je défie qu'on cite un peuple, ou même une peuplade, qui, ayant l'idée de la divinité et l'idée des relations domestiques et sociales, ne sache pas qu'il faut honorer Dieu, respecter son père, se montrer reconnaissant d'un bienfait. Ces maximes générales projettent leur lumière sur toute la vie humaine ; et les devoirs particuliers que nous sommes tenus d'accomplir en chaque rencontre n'en sont que les applications, aussi rigoureusement démontrables que les propositions mathématiques elles-mêmes.

Ces axiomes, fécondés par la déduction, suffisent assurément pour constituer scientifiquement la morale. Mais si les hommes ne parvenaient à connaître leurs devoirs qu'à travers de longs raisonnements, le but pratique que s'est proposé la Providence en nous donnant l'idée du bien ne serait point atteint. Peu d'hommes connaissent les vérités géométriques, parce que ni le temps, ni la rigueur d'esprit nécessaires pour en suivre l'enchaînement ne sont donnés à tous ; et

cette ignorance du plus grand nombre ne lui porte aucun grave préjudice, parce que les mathématiques ne nous sont point nécessaires pour bien vivre. Le rôle des vérités morales est tout autre dans la vie humaine. Comme elles sont pour chacun une lumière qui doit éclairer sa route, il faut qu'elles brillent pour tous ; et comme la nécessité d'agir est urgente, il faut qu'elles soient assez rapidement discernées pour que leur étude n'usurpe pas le temps de l'action. C'est à quoi Dieu a pourvu, en nous donnant, pour distinguer le bien du mal, un moyen court et facile, un sens et, si je puis dire, un tact spécial qui s'appelle conscience morale ou sentiment du devoir. Ce que les moralistes de profession démontrent par une accumulation de syllogismes, la conscience de l'honnête homme l'atteint sans raisonnement par une intuition immédiate, par une évidence de sentiment qui va souvent plus loin que les conclusions de la science. Les économistes discutent sur l'usure, et la discussion n'est pas près de finir : l'homme d'honneur *sent* que le métier d'usurier est infâme.

Voilà donc deux procédés distincts, et tous deux légitimes, pour connaître le devoir. Mais leur efficacité est à deux conditions très-équitables : raisonner juste, si l'on prend la voie de la démonstration ; conserver toute la pureté du sens moral, si l'on s'en rapporte à l'évidence de la conscience. De la violation de ces deux règles, et non de l'insuffisance des moyens mis par la nature à notre disposition, résultent tous les dissenti-

ments, toutes les erreurs dont on se plaît à dérouler et à amplifier le tableau.

Or, ces conditions ne sont pas toujours observées. En morale, comme en toute autre science, on peut pêcher contre la logique; on peut se payer d'équivoques; on peut, par impatience d'arriver à une conclusion, omettre des idées intermédiaires qui l'auraient modifiée; on peut, par inadvertance, négliger quelqu'une des données d'un problème; et l'on tombe ainsi dans des paralogismes qui, présentés d'une certaine façon, offrent l'aspect de déductions rigoureuses. C'est ainsi qu'il ne manque pas de raisonnements spécieux pour justifier le suicide, ou l'esclavage, ou l'adultère. Que si vous demandez pourquoi ces erreurs sont plus fréquentes et plus facilement acceptées en morale qu'en géométrie, Leibnitz en donne une raison excellente: « Si la géométrie, » dit-il, « s'opposait autant à nos « passions et à nos intérêts personnels que la morale, « nous ne la contesterions guère moins, malgré toutes « les démonstrations d'Euclide et d'Archimède, qu'on « traiterait de rêveries; et ceux qui ont écrit contre « les mathématiques ne se trouveraient pas si peu accompagnés qu'ils sont. » Car ceux-ci n'ont pour complices que l'irréflexion ou la faiblesse d'esprit de quelques lecteurs; tandis que le sophiste qui écrit des livres contre la morale trouve un auxiliaire puissant dans chaque passion du nombreux public auquel il s'adresse pour le corrompre.

Mais on se trompera surtout si le sens moral est ma-

lade, et que l'habitude de mal faire ait émoussé sa clairvoyance. Le grand moyen de discerner le devoir, ce n'est pas d'avoir une raison puissante, c'est d'avoir une volonté droite et un cœur pur. A mesure qu'on devient meilleur, les vérités morales apparaissent avec une plus irrésistible évidence ; et, tout au contraire, l'habitude de violer le devoir et d'en détourner nos regards nous fait désirer, puis trouver des raisons contre lui, et ne réussit que trop aisément à nous le rendre obscur. Aussi pouvons-nous remarquer que bien des consciences, fort saines et fort délicates en ce qui concerne certaines vertus auxquelles on a su rester fidèle, sont étrangement élargies dès qu'il s'agit d'autres devoirs dont le chemin est oublié.

Et maintenant, qu'on étende aux nations et aux siècles de leur durée ce que je dis de l'individu ; qu'on tienne compte aussi de l'éducation et des préjugés ; et l'on comprendra comment les idées morales se faussent les unes après les autres dans la conscience publique. Une génération mauvaise abandonne le devoir, et commence à l'oublier par une volontaire perversion de son intelligence. Les vérités qu'elle avait reçues de ses pères, elle ne les transmet à ses enfants que contestées et altérées. Ceux-ci, placés dès le début dans de pires conditions que leurs devanciers, soumis d'ailleurs comme eux à des influences funestes, continuent l'œuvre de décadence. Leur conscience aura sans doute des demi-réveils et murmurera des protestations à voix basse ; mais, suivant la parole de Cicéron, « les mau-

« vaises mœurs et les opinions corruptrices éteignent  
 « promptement ces faibles étincelles, au point que la  
 « lumière de la nature ne brille plus nulle part dans  
 « sa pureté. » Et c'est ainsi que des peuples entiers ar-  
 rivent non-seulement à tolérer des actions criminelles,  
 non-seulement à les croire innocentes, mais encore à  
 les imposer au nom des lois et au nom des dieux.

Et pourtant, même alors, l'humanité, toute corrom-  
 pue et aveuglée qu'elle est, rend encore hommage à la  
 distinction essentielle du bien et du mal. Si un peuple  
 glorifie comme vertueuse une action criminelle, il se  
 trompe ; mais, en se trompant, il montre qu'il a l'idée  
 de la vertu, comme un malade, dont l'œil troublé revêt  
 les objets de nuances imaginaires, témoigne encore  
 par son illusion qu'il a l'idée des couleurs. Un peuple  
 qui aurait perdu l'idée du devoir ne jugerait ni fausse-  
 ment ni sainement en matière de morale ; il ne juge-  
 rait pas ; et les erreurs où il tombe dans la distinction  
 des vertus et des vices supposent chez lui un sens moral  
 faussé mais non détruit.

Allons plus loin ; osons dire que les plus insensées  
 de ces erreurs, celles qui vont jusqu'à transformer les  
 crimes en devoirs, ont toujours leur source et leur pré-  
 texte dans une idée juste à laquelle, par une erreur de  
 raisonnement où les passions et les préjugés ont leur  
 bonne part, on les rattache comme des conséquences  
 à leur principe. C'est toujours au nom de quelque sen-  
 timent sacré qu'on parvient à égarer la conscience hu-  
 maine au point de lui faire un devoir d'une action dé-

testable. Ainsi les sacrifices humains sont le dernier effort d'une piété transformée en fanatisme; la perfidie envers les ennemis semble méritoire aux yeux d'un patriotisme farouche; et l'on dit qu'il y a des peuples parricides par piété filiale.

Ainsi les faits qu'on allègue contre l'universalité de la loi morale se tournent en démonstration de cette universalité même. Sans doute, ils offrent un redoutable exemple de la faiblesse de notre esprit, de l'influence de l'éducation, de la violence avec laquelle les passions interviennent dans nos jugements. Mais ils établissent bien plus fortement encore l'invincible persistance de l'idée du devoir, qui se retrouve au fond des plus condamnables excès.

Donc la loi morale *est*. Elle a toute la réalité qu'une loi peut avoir; elle commande à ses sujets; elle se fait reconnaître par ceux mêmes qui la violent; elle a dans la conscience l'organe qui la promulgue, le tribunal qui l'applique, et le premier exécuteur de ses jugements. Et elle a de plus une réalité privilégiée et souveraine, qui lui subordonne les lois faites par les hommes aussi bien que leurs actions. Comme parfaite, elle les juge, et les annule toutes les fois qu'elles viennent à la contredire. Comme éternelle, elle est à l'abri de leurs vicissitudes. Comme universelle, elle s'étend à tout et donne la décision des cas que les lois écrites n'ont pas pu prévoir; je veux dire que ses principes contiennent implicitement la règle à suivre dans toutes les situations possibles de la vie, et qu'on n'a point à se demander, comme à

propos de nos législations humaines, ce qu'il faudrait faire dans l'hypothèse de son silence.

Si elle est tout cela, ne voyons-nous pas que la conclusion saute aux yeux du bon sens, et que nous arrivons droit à Dieu ? Et n'est-ce pas une chose manifeste avant même d'être énoncée, que la loi éternelle et parfaite a sa source et son fondement dans un législateur éternel et parfait, lequel, étant le principe du devoir parce qu'il a droit de nous commander, est aussi la dernière fin de notre activité, et la réalité suprême de cet idéal moral qu'ici-bas nous concevons toujours et n'atteignons jamais ?

Toutefois, si quelqu'un pense que nous allons trop vite, et que nous ne devons point nous reposer dans l'idée d'un Dieu législateur avant d'avoir discuté l'idée d'une loi morale subsistant par elle-même, arrêtons-nous, et faisons plus lentement ce dernier pas. La réalité et l'autorité de la loi morale étant désormais hors de cause, nous avons à montrer que, pour la raison réfléchie comme pour le bon sens instinctif, affirmer le devoir c'est implicitement affirmer Dieu, de même qu'accepter la conséquence c'est reconnaître le principe, de même que croire au ruisseau c'est croire à la source. Nous avons à montrer que l'affirmation du devoir, qui est en soi un acte de haute raison, devient, si l'on s'obstine à nier Dieu, un acte de haute inconséquence, une contradiction formelle où l'esprit d'un philosophe peut bien systématiquement s'enfermer, mais à laquelle le sens commun de l'humanité échapp-

pera bien vite, de telle sorte que, du jour où elle cessera de croire en Dieu, elle cessera aussi de croire à la distinction du bien et du mal et à l'existence d'une loi obligatoire.

Ici, ce sont les stoïciens que nous avons à combattre, et, après les stoïciens, tous ceux des modernes qui, ne voulant pas plus de Dieu dans la cité des âmes que dans le monde des corps, conçoivent la morale comme un édifice qui se soutient par lui-même. Si vous leur demandez d'où vient aux prescriptions de la conscience cette force obligatoire qui les distingue si profondément des lois de l'univers matériel, ils vous répondront qu'elles la doivent à leur beauté intrinsèque, à leur parfaite conformité avec la nature de l'homme, enfin à l'harmonie qui existe entre la vertu et le bonheur.

J'avoue qu'elles ont ces trois caractères ; mais je nie qu'elles y puisent le droit de commander aux volontés humaines.

Et d'abord, ce mélange de beauté et de bonté qui éclate en elles, et que les Grecs exprimaient heureusement par un seul mot, *καλοκαγαθία*, les rend, il est vrai, dignes de la plus vive admiration, et excite ce sentiment dans nos âmes à l'aspect des actions qu'elles inspirent ; mais il ne suffit nullement à nous les imposer à titre de devoirs. Dans la morale chrétienne elle-même, les actions les plus belles et les plus parfaites sont précisément celles que Dieu ne prescrit point d'une manière impérative, celles qu'il propose comme un idéal auquel il est louable d'aspirer, mais en deçà



duquel on peut rester sans crime. Il est sublime de pratiquer la pauvreté volontaire et l'obéissance absolue, il est sublime de se faire, par un libre choix, l'apôtre et le martyr de la vérité ou de la charité ; mais on peut être honnête homme et bon chrétien sans cela ; ce sont des conseils de perfection, non des préceptes indispensables de vertu commune. Par conséquent, si toutes les maximes de la morale n'offraient que ce caractère, elles auraient sans doute de quoi tenter les âmes héroïques ; elles n'auraient de quoi obliger personne.

« Elles obligent cependant, » continuent les stoïciens, « parce qu'elles sont conformes à la nature de l'homme. » — Sans rechercher en vertu de quel principe et au nom de quel législateur on pose comme axiome fondamental en morale cette loi : *vivre conformément à la nature*, je me contenterai de demander si, étant donnée la nature actuelle de l'homme, il n'y a que la vertu qui lui soit conforme. Et ce qui m'inquiète, c'est de voir que cette formule, d'où le stoïcisme fait sortir la doctrine de l'effort et la glorification de l'honnête, est également proclamée par l'école épicurienne, qui en fait sortir l'égoïsme et l'apothéose du plaisir. L'honnête est conforme à la nature, disent les stoïciens ; car il est en harmonie avec la raison qui est la nature propre de l'homme. Le plaisir est conforme à la nature, répond l'épicurisme ; car la nature, ce sont les sens, et cette nature n'est pas moins nôtre et moins humaine pour nous être commune avec les animaux. Si Zénon insiste, en disant que la raison est plus noble, Épicure réplique

que la voix des sens est plus forte et plus pressante. Ni l'un ni l'autre n'a tort; et il est bien vrai que chacun trouve en soi deux natures, *deux hommes*, comme l'a dit un poète qui n'était ni épicurien, ni stoïcien. Réduit à ces termes, le débat n'est donc pas, ce semble, entre un souverain légitime et ses sujets révoltés : il est entre deux instincts, armés de droits égaux, mais non pas malheureusement d'une puissance égale; et si la loi de la chair n'a rien qui nous oblige, la loi de l'esprit, séparée de sa source divine, n'a nul droit supérieur.

Quant à la dernière raison, tirée de l'harmonie de la vertu et du bonheur, bien qu'elle ait le tort de fonder le caractère obligatoire de la vertu sur les conséquences que sa pratique entraîne, et non sur le principe d'où elle émane et l'autorité qui l'impose, elle a cependant beaucoup de force dans la vraie morale, dans la morale organisée comme une législation vivante, dans la morale que l'idée de Dieu pénètre et domine. Soumis à un législateur aussi juste et puissant qu'il est sage, nous savons qu'en suivant sa loi, en faisant sa volonté, nous nous acheminons vers un bien que l'iniquité des hommes ne peut nous empêcher d'atteindre. Nous sentons en même temps que l'ordre moral, s'il a été violé par nos fautes, sera infailliblement rétabli par notre repentir ou notre punition; et ainsi le plus parfait accord s'établit entre le vœu de notre cœur qui aspire à la félicité, et la voix de notre conscience qui nous impose la règle austère du devoir. Au contraire, supprimez Dieu; l'harmonie de la vertu et du bonheur

n'est plus qu'un paradoxe audacieux appelé, *in extremis*, au secours d'une cause désespérée. Si l'on n'a pas établi préalablement l'existence d'une loi qui engage la volonté, et d'un pouvoir qui saura nous rendre heureux ou malheureux suivant que nous aurons été ou soumis ou rebelles à cette loi souveraine, il n'y a plus de place ni pour les châtimens du remords, ni pour le salaire anticipé que l'honnête homme reçoit de sa conscience. A plus forte raison, ce frisson de l'avenir éternel qui rend le méchant si misérable au milieu de ses éphémères triomphes disparaît, et, avec lui, les espérances infinies qui soutiennent le juste dans les labeurs de son exil. Si le stoïcien est fier d'avoir vécu suivant les inspirations de sa nature raisonnable, l'épicurien ne se félicitera pas moins d'avoir écouté docilement la voix de ses instincts sensuels ; et le plus qu'on pourra dire en mettant en balance les peines et les satisfactions qui auront accompagné la vie de l'un et de l'autre, c'est que la condition du premier n'aura pas été pire que la condition du second.

L'idée d'une morale sans Dieu est donc une hypothèse sans base ; et j'ajoute qu'elle doit être comptée parmi les plus déraisonnables chimères dont la philosophie se soit jamais éprise. Supposez qu'au milieu d'une foule non organisée en société, quelqu'un rencontre par hasard un livre anonyme contenant un ensemble de prescriptions et de défenses : viendra-t-il à l'esprit des plus dociles d'accepter les unes ou les autres comme obligatoires ? Celui qui les a découvertes aura

peut-être l'art de les faire passer pour une œuvre divine. Peut-être aussi seront-elles admises, ou faute de mieux, ou parce qu'elles sembleront sages et salutaires. Mais qui ne voit qu'elles tireront leur force impérative soit de la source céleste d'où on les croira émanées, soit du consentement de la foule, et de la sainteté du serment par lequel les citoyens se seront librement engagés à leur obéir ? Hors de là, elles resteront pour eux des textes sans valeur, aussi peu obligatoires que le sont pour nous les législations de Zoroastre ou de Mahomet.

Or, la conscience aussi est un livre de lois. Elle affirme que ses prescriptions obligent. Non-seulement elle l'affirme, mais elle le persuade. Pourtant elles ne sont que de vaines formules tant qu'elles ne se présentent pas au nom d'un pouvoir qui sache se faire accepter comme légitime. Quel est donc ce pouvoir ? et d'où la conscience tire-t-elle cette autorité qui sait s'imposer à nous malgré nous ? Serait-ce d'elle-même ? Mais dire cela, c'est ne rien dire ; car la conscience, prise en soi, n'est qu'une faculté de l'âme ; tant qu'on ne la considère pas comme l'organe d'une volonté infaillible et souveraine, elle est quelque chose de moi-même et n'a sur moi que les droits que je lui donne. Serait-ce de quelque puissance humaine ? Mais il est plus visible encore que ma conscience ne me parle pas en votre nom, ni la vôtre au mien ; que le législateur humain, bien loin de la dominer, est obligé de compter avec elle ; que, tout en conformant mes actes extérieurs aux lois de mon pays, je conserve le droit de juger ces lois elles-mêmes au nom

de ma raison, et qu'enfin c'est mon devoir de leur désobéir si elles me prescrivent ce que m'interdit ma conscience.

Non, nous ne sommes sous la dépendance morale d'aucune puissance humaine, bien moins encore d'aucune des forces aveugles de la nature. Un être infini et parfait peut seul légitimement commander à l'homme; et l'autorité humaine n'est que l'abus de la force tant qu'elle ne cherche pas son principe et sa consécration dans l'autorité divine. Dieu, source universelle de l'être et de la vie, est aussi l'auteur éternel et l'infailible gardien de la loi morale; et tout le mystère de cette loi obligatoire s'éclaircit lorsqu'elle est replacée au sein de l'Être souverain dont elle est la volonté éternellement parfaite.

Dieu, en effet, est le bien infini et absolu. C'est par une libre effusion de sa bonté qu'il a créé le monde, et cet attribut suprême, centre de tous les autres, se manifeste non-seulement dans le plan général de l'univers, mais encore dans l'organisation de chacun des êtres qui le composent, dans la fin qui lui a été assignée, et dans la loi dont l'accomplissement doit le conduire à cette fin.

Or, de ces lois, les unes mènent fatalement des êtres aveugles à une fin subordonnée et restreinte qu'ils ne sauraient dépasser et qu'ils atteignent sans la connaître. La loi de la planète est dans la courbe que décrit son orbite; la loi de la plante est dans les développements successifs qu'elle prend sous l'influence de la force végétative; la loi de l'animal est dans l'instinct qui pré-

side à ses mouvements, conserve sa vie individuelle et assure la perpétuité de son espèce. L'astre, l'arbre et l'animal ont atteint leur fin lorsque chacun d'eux, enchaîné à sa loi, a concouru pour sa part à un ordre universel dont il ne soupçonne point l'existence. Mais il y a d'autres êtres qui, placés plus haut dans la hiérarchie du monde, ont ce triple privilège d'être faits pour une fin plus excellente, je veux dire pour Dieu lui-même, de pouvoir la connaître, et d'être capables, lorsqu'ils l'ont connue, de tendre vers elle par des actes volontaires. Ceux-là aussi ont une loi, car il faut bien que tout être ait la sienne, et l'anarchie n'a point de place dans le monde tel qu'il sort des mains de son auteur. Mais la loi qui renonce à agir sur un être libre en contraignant son action, à quelle condition conservera-t-elle sa force et sa réalité ? A condition d'obliger sa volonté en éclairant son intelligence. Elle n'a sur lui nulle autre prise, et si elle ne le saisit par cet endroit, elle le laisse dans un désordre qui lui fait une situation fort inférieure à celle des êtres dépourvus de raison.

Dieu donc, par cela seul qu'il a pu destiner l'âme humaine à une fin supérieure, a eu le droit de lui prescrire obligatoirement les actes qui doivent l'y conduire, et il est la source du devoir comme il est la source de la vie. C'est ainsi que l'idée de Dieu enveloppe et pénètre la morale tout entière. Elle est à la base, puisque Dieu est le principe même de l'obligation. Elle est au sommet, d'abord parce que Dieu est notre bien et notre fin suprême, ensuite parce que, sans Dieu, un

des éléments essentiels d'une législation complète manque à la loi du devoir, ainsi qu'il nous reste à l'établir.

Ici nous pouvons être très-court, parce que nous na-  
geons, si je puis dire, en pleine évidence.

La raison, par le jugement de mérite et de démérite, proclame l'harmonie nécessaire de la vertu et du bonheur. Cette affirmation, de quelque façon qu'on y arrive, implique, pour quiconque ne veut pas se contredire, un acte de foi en la Providence. Car si l'harmonie des organes, des fonctions et des besoins, observée chez les êtres organisés, nous conduit à deviner la main et la pensée d'un organisateur très-puissant et très-sage, comment cette autre harmonie, d'une valeur et d'une beauté infiniment plus hautes, ne nous conduirait-elle pas à reconnaître la main et la pensée qui président au gouvernement du monde moral?

Si nous voyions de nos yeux cette harmonie se réaliser ici-bas par une adaptation constante et régulière de la vertu à la production du bonheur, si le jeu des forces de la nature était réglé de manière à ce que les bons et les méchants reçussent toujours dès maintenant une rémunération équitable, nous croirions d'une foi expérimentale à la Providence, que nous prendrions ainsi sur le fait dans l'ordre moral comme dans l'ordre physique.

Mais nous savons trop qu'il n'en va pas ainsi, et que la répartition des biens et des maux se fait en ce monde d'après d'autres lois que celles du mérite.

N'importe ; nous croyons avec une foi absolue à ce

que nous ne voyons pas, à ce que le spectacle de la vie semble cruellement démentir. Nous croyons au mérite, et à l'efficacité du mérite. Nous croyons que *ce qui doit être* pour quel'ordre triomphe *sera* infailliblement tôt ou tard. Nous croyons, et tous ceux qui acceptent le devoir croient comme nous, que la vertu, à condition d'avoir été autre chose qu'un calcul, sera aussi le meilleur des calculs ; nous croyons et ils croient qu'elle finira par avoir raison ; nous croyons et ils croient à un ordre moral non achevé en ce monde, à un ordre dont la réalisation ne saurait être produite ni par les forces de la nature, ni par les forces de la volonté humaine qui ne dispose que de ses propres résolutions et ne peut s'assurer de leurs effets.

Nous y croyons, et nous avons raison ; car nous savons qu'en douter, ce serait aller à l'encontre de toutes les traditions et de tous les pressentiments du genre humain, à l'encontre du sens commun et de la raison. Mais croire à tout cela, et ne pas croire à ce qui rend tout cela possible, à une Providence, à un Dieu qui gouverne les âmes et assure par sa toute-puissance le triomphe final du bien, c'est de toutes les inconséquences et de toutes les contradictions la plus injustifiable. Je supplie les disciples des philosophies négatives de regarder cette contradiction en face, et de se demander à eux-mêmes s'il leur est possible d'y trouver pour leur raison un établissement définitif. Je m'assure que cet examen, fait avec sincérité, les amènera à reconnaître la nouvelle alternative où ils sont enfermés :



Tout ou rien ; — tout l'ordre moral ou point d'ordre moral ; — ou renoncer au devoir, s'ils ne veulent pas suivre jusqu'à Dieu le mouvement de leur raison ; ou bien, s'ils veulent garder la justice, l'honneur, le dévouement, tout ce qui est respectable et tout ce qui donne du prix à la vie, reconnaître et adorer celui qui est le principe et le terme de ces choses, Dieu, source du devoir, auteur et gardien de la loi morale. Pour nous, nous avons choisi ; pour eux, c'est à choisir.

## CHAPITRE VIII

### PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU

#### LES VÉRITÉS ÉTERNELLES. — RÉSUMÉ

Platon et saint Augustin. — Que la vérité a son siège dans l'intelligence, la vérité éternelle dans une intelligence éternelle. — Unité de la vérité. Que Dieu est un comme la vérité est une. — Les deux raisons. Fénelon.

Coup d'œil d'ensemble sur la démonstration totale de l'existence de Dieu. — Valeur propre et concours mutuel des preuves qui la composent. — Dieu, objet unique de la raison. — Qu'il faut renverser la raison ou croire en Dieu.

#### I

Le principal objet de ce chapitre est de présenter dans une rapide synthèse l'ensemble des résultats auxquels nous sommes parvenus.

Toutefois l'étude de la raison nous offre une dernière preuve, d'une force et d'une beauté singulière, que nous n'avons pas le droit de négliger. Impliquée dans la métaphysique platonicienne, dégagée par saint Augustin qui y revient sans cesse et la présente sous mille formes, elle a reçu de Bossuet et de Fénelon son expression définitive. Elle répond dans l'ordre intellectuel à ce qu'est dans l'ordre moral la preuve tirée de l'idée du devoir.

Toute la force de celle-ci consistait, comme on l'a vu, à montrer que la foi au devoir est vaine, inconséquente, insoutenable, si l'on refuse de rattacher la loi morale à Dieu comme à sa source et à sa sanction, de telle sorte que l'athée est enfermé dans cette inévitable alternative, ou de nier le devoir s'il persiste à nier Dieu, ou de croire en Dieu s'il veut garder le droit de croire au devoir. Voici maintenant une autre alternative également rigoureuse. Supposé qu'il soit démontré que Dieu est le principe et la substance du vrai comme il l'est du bien, il suivra de là que, pour toute raison qui ne veut pas se contredire, la foi en Dieu et la foi au vrai doivent avoir une destinée commune, et que le savant athée doit choisir ou de renoncer à la science, ou de renoncer à l'athéisme.

Or, il est démontré que Dieu est le principe et la substance du vrai, et l'évidence de cette démonstration nous apparaîtra tout d'abord, si nous faisons un instant réflexion sur la nature de la vérité.

Qu'est-ce, en effet, que la vérité? Est-ce une chose, un être? Le langage ne permet point de le dire, ni le bon sens de le penser. Ce livre qui est là sous mes yeux, et qui serait là quand je ne le verrais point, n'est pas une vérité; mais quand j'affirme que ce livre existe, ou que la vertu est aimable, ou que le tout est plus grand que sa partie, je dis et je pense des vérités. En d'autres termes, la vérité est l'affirmation soit de l'existence des choses qui sont, soit des rapports qui existent entre les réalités ou les possibilités. La vérité est donc un acte de

l'esprit; elle ne subsiste pas en elle-même comme une substance, elle ne subsiste que dans l'esprit qui la conçoit et l'affirme. D'où il suit que, s'il n'y avait pas d'esprit affirmant, et par conséquent pas d'affirmation, il n'y aurait pas non plus de vérité, de même qu'il n'y aurait point de souffrance s'il n'y avait pas d'être sensible pour la ressentir, ni de résolutions s'il n'y avait pas d'être libre pour les prendre.

Cela posé, j'examine les vérités qui sont dans mon esprit, et j'en distingue de deux sortes.

Il y a d'abord des vérités contingentes et passagères, ou, pour parler plus exactement, des vérités qui sont l'affirmation d'un fait contingent et passager. Quand je dis : *l'absinthe est amère*, je ne fais qu'énoncer un rapport contingent entre la constitution de mon palais et la nature de la substance qui, par son action sur lui, produit en moi la sensation d'amertume; car je pourrais sans doute être organisé de telle sorte qu'une sensation différente ou opposée résultât en moi de ce contact.

Je laisse de côté les vérités de cet ordre, et je constate qu'il y a dans mon esprit des vérités d'un tout autre caractère, des vérités éternelles. Il y a, en premier lieu, les vérités de la morale. Éternelles à titre de lois, les maximes du devoir le sont également à titre de vérités; l'on peut même dire qu'elles ne sont éternellement obligatoires que parce qu'elles sont éternellement vraies, et que, si le devoir éternel du fils est de respecter son père, c'est parce qu'il est éternellement vrai que le respect est la forme nécessaire des relations de fils à père. — Il y a,

en second lieu, toutes les vérités mathématiques. — Il y a, en troisième lieu, les vérités rationnelles qui sont la lumière de l'expérience et la condition de la possibilité des sciences d'observation, par exemple le principe de causalité. — Quand nous découvrons ces vérités, nous ne les faisons pas, nous les apercevons subsistant hors de nous, au-dessus de nous, indépendamment de nous. Et lorsque nous nous demandons ce qui adviendrait d'elles si nous cessions d'être et qu'il n'y eût point d'intelligences humaines pour les apercevoir, nous reconnaissons qu'elles ne subiraient aucune atteinte, et qu'elles brilleraient encore dans un monde dépeuplé de créatures pensantes, comme le soleil continuerait de luire dans l'espace, si les planètes qu'il éclaire venaient à être anéanties. « Toutes ces vérités, » dit Bossuet, « et toutes  
 « celles que j'en déduis par un raisonnement certain,  
 « subsistent indépendamment de tous les temps : en  
 « quelque temps que je mette un entendement humain,  
 « il les connaîtra ; mais en les connaissant, il les trou-  
 « vera vérités et ne les fera pas telles ; car ce ne sont  
 « pas nos connaissances qui font leurs objets, elles les  
 « supposent. Ainsi ces vérités subsistent devant tous les  
 « siècles, et devant qu'il y ait eu un entendement hu-  
 « main ; et quand tout ce qui se fait par les règles des  
 « proportions, c'est-à-dire tout ce que je vois dans la  
 « nature serait détruit excepté moi, ces règles se con-  
 « serveraient dans ma pensée ; et je verrais clairement  
 « qu'elles seraient toujours bonnes et toujours vérita-  
 « bles quand moi-même je serais détruit, et quand il n'y

« aurait personne qui fût capable de les comprendre <sup>1</sup>. »

Elles subsisteraient donc ; mais où subsisteraient-elles ? et où subsistent-elles essentiellement ? Ce n'est pas en moi sans doute, en moi qui puis me supposer anéanti sans qu'elles soient atteintes, en moi qui, d'ailleurs, ne connais qu'un très-petit nombre d'entre elles, et ne les connais que très-imparfaitement. Ce n'est pas non plus dans quelque intelligence ayant commencé et pouvant finir ; ce ne peut donc être que dans une intelligence qui soit supérieure, comme ces vérités elles-mêmes, aux conditions du temps, dans une intelligence éternelle. Une telle intelligence je la nomme Dieu, et j'exprime la mieux démontrée de toutes les propositions quand j'affirme que l'existence d'une telle intelligence est nécessairement impliquée dans l'existence de l'une quelconque des vérités éternelles.

Je ne sais après cela si je dois m'arrêter à prouver que toutes ces vérités se réunissent dans une même intelligence, et si nous devons prévoir un bizarre système de polythéisme métaphysique d'après lequel il y aurait autant d'intelligences éternelles qu'il y a de vérités absolues. Disons seulement, non pas pour réfuter cette erreur à peu près imaginaire, mais pour compléter l'exposition de la vraie doctrine, qu'indépendamment de toutes les raisons qui établissent l'absurdité du polythéisme, quelle que soit sa forme, l'unité essentielle des vérités éternelles suffit pour faire éclater l'unité de l'intelligence divine. Ici-bas nous apercevons les vérités

<sup>1</sup> Bossuet, *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. 14.

séparées les unes des autres, dans un morcellement qui est l'effet de la faiblesse de notre intelligence. Mais à mesure que nos pensées deviennent plus étendues, plus hautes et plus profondes, à mesure que nous apercevons mieux la liaison des choses et l'harmonie de l'univers, à mesure que nous savons mieux raisonner, mieux rattacher la variété des conséquences à l'unité du principe qui les contient, nos connaissances divisées par l'analyse se réunissent dans une vaste synthèse; au lieu de ces atomes innombrables et stériles de vérités partielles qui s'agitaient en désordre dans notre intelligence, nous apercevons un petit nombre de vérités fécondes; nous nous approchons d'autant plus de l'unité que nous poussons plus loin nos conquêtes dans la région du vrai, et nous devinons dès à présent que cette unité, bien que nous ne puissions la saisir et la contempler face à face, est dans la réalité des choses : « Toutes ces  
 « vérités éternelles, » dit Bossuet, « ne sont au fond  
 « qu'une seule vérité. En effet, je m'aperçois en raisonnant que ces vérités sont suivies; la même vérité  
 « qui me fait voir que les mouvements ont certaines  
 « règles me fait voir que les actions de ma volonté  
 « doivent avoir aussi les leurs. Et je vois ces deux  
 « vérités dans cette vérité commune qui me dit que  
 « tout a sa loi, que tout a son ordre. Ainsi la vérité est  
 « une de soi : qui la connaît en partie en voit plusieurs; qui les verrait parfaitement n'en verrait  
 « qu'une <sup>1</sup>. »

<sup>1</sup> Bossuet, *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. iv.

Il existe donc une raison suprême, absolue, infinie, une, centre, source et substance de toute vérité; et c'est par une certaine participation mystérieuse à cette raison supérieure, c'est en elle, « d'une certaine façon qui nous est incompréhensible, » que nous voyons, nous intelligences passagères, nous captifs dans un monde où tout s'écoule, des vérités qui ne passent point. De même que, dans l'ordre moral, la conscience ne fait pas la loi et n'est qu'un organe qui entend et redit les prescriptions du législateur éternel, de même, dans l'ordre intellectuel, ma raison n'est aussi qu'un organe de vérité, une oreille qui entend et une voix qui répète les discours du maître intérieur, un œil dans lequel pénètre la lumière de la raison divine. Souvent nous entendons mal cette voix et voyons mal cette lumière, parce que nous n'avons ni écouté ni regardé avec le recueillement, avec la droiture d'esprit et de cœur que la vérité réclame de ses disciples. Mais ces misères de notre âme n'empêchent pas la vérité de rayonner du sein de son foyer éternel, ni la parole du maître intérieur de retentir aux oreilles mêmes qui ne la veulent point recevoir.

C'est par ce concours, et souvent, hélas ! par cette opposition du divin et de l'humain dans la recherche de la vérité, que s'explique ce mélange étonnant de bassesse et de grandeur dont notre intelligence nous offre le spectacle; et c'est en envisageant l'esprit de l'homme sous ce double aspect que Fénelon est conduit à sa belle théorie des deux raisons; qui est la vérité même illuminée de toutes les splendeurs de l'éloquence.



« J'ai en moi quelque chose qui est au-dessus de moi  
 « et qui me ramène par force à la vérité lorsque je m'en  
 « écarte. Cette règle fixe et immuable est si intérieure  
 « et si intime que je suis tenté de la prendre pour moi-  
 « même ; mais elle est au-dessus de moi puisqu'elle  
 « me corrige, me redresse et me met en défiance contre  
 « moi-même. C'est quelque chose qui m'inspire à toute  
 « heure, pourvu que je l'écoute ; et je ne me trompe  
 « qu'en ne l'écoutant pas.

« A la vérité, ma raison est en moi ; car il faut que  
 « je rentre sans cesse en moi-même pour la trouver ;  
 « mais la raison supérieure qui corrige dans le besoin  
 « et que je consulte n'est point à moi, et elle ne fait  
 « point partie de moi-même. Cette règle est parfaite et  
 « immuable ; je suis changeant et imparfait. Quand je  
 « me trompe, elle ne perd point sa droiture ; quand je  
 « me détrompe, ce n'est pas elle qui revient au but ;  
 « c'est elle qui, sans s'en être jamais écartée, a l'autorité  
 « sur moi de m'y rappeler et de m'y faire revenir. C'est  
 « un maître intérieur qui me fait taire, qui me fait  
 « parler, qui me fait croire, qui me fait douter, qui me  
 « fait avouer mes erreurs ou confirmer mes jugements :  
 « en l'écoutant, je m'instruis ; en m'écoutant moi-  
 « même, je m'égare.

« Ce maître est partout, et sa voix se fait entendre  
 « d'un bout de l'univers à l'autre, à tous les hommes  
 « comme à moi... Deux hommes qui ne se sont jamais  
 « vus, qui n'ont jamais entendu parler l'un de l'autre,  
 « et qui n'ont jamais eu de liaison avec aucun autre.

« homme qui ait pu leur donner des notions communes, parlent aux deux extrémités de la terre sur un certain nombre de vérités comme s'ils étaient de concert. On sait infailliblement par avance dans un hémisphère ce qu'on répondra dans l'autre sur ces vérités. Les hommes de tous les pays et de tous les temps, quelque éducation qu'ils aient reçue, se sentent invinciblement assujettis à penser et à parler de même. Le maître qui nous enseigne sans cesse nous fait penser tous de la même façon. Dès que nous nous hâtons de juger sans écouter sa voix avec défiance de nous-mêmes, nous pensons et nous disons des songes pleins d'extravagance.

« Ainsi ce qui paraît le plus à nous et être le fond de nous-mêmes, je veux dire notre raison, est ce qui nous est le moins propre et qu'on doit croire le plus emprunté. Nous recevons sans cesse et à tout moment une raison supérieure à nous, comme nous respirons sans cesse l'air qui est un corps étranger, ou comme nous voyons sans cesse tous les objets voisins de nous à la lumière du soleil.

« Cette raison supérieure domine jusqu'à un certain point avec un empire absolu tous les hommes les moins raisonnables, et fait qu'ils sont toujours d'accord, malgré eux, sur ces points. C'est elle qui donne des pensées uniformes aux hommes les plus jaloux et les plus irréconciliables entre eux ; c'est elle par qui les hommes de tous les siècles et de tous les pays sont comme enchaînés autour

« d'un certain centre immobile, et qui les tient unis par  
 « certaines règles invariables qu'on nomme premiers  
 « principes, malgré les variations infinies d'opinions  
 « qui naissent en eux de leurs passions, de leurs dis-  
 « tractions et de leurs caprices.

« C'est elle qui fait que les hommes, tout dépravés  
 « qu'ils sont, n'ont point encore osé donner ouvertement  
 « le nom de vertu au vice, et qu'ils sont réduits à faire  
 « semblant d'être justes, sincères, modérés, bienfaisants,  
 « pour s'attirer l'estime les uns des autres. On ne par-  
 « vient point à estimer ce qu'on voudrait pouvoir esti-  
 « mer, ni à mépriser ce qu'on voudrait pouvoir mépriser.  
 « On ne peut forcer cette barrière éternelle de la vérité  
 « et de la justice. Le maître intérieur qu'on nomme  
 « raison, le reproche intérieurement avec un empire  
 « absolu. Il ne le souffre pas, et il sait borner la folie la  
 « plus impudente des hommes. Après tant de siècles de  
 « règne effréné du vice, la vertu est encore nommée vertu,  
 « et elle ne peut être dépossédée de son nom par ses  
 « ennemis les plus brutaux et les plus téméraires.

« Le maître intérieur et universel dit donc partout  
 « et toujours les mêmes vérités. Nous ne sommes  
 « point ce maître. Il est vrai que nous parlons souvent  
 « sans lui et plus haut que lui; mais alors nous nous  
 « trompons, nous bégayons, nous ne nous entendons  
 « plus nous-mêmes, nous craignons même de voir que  
 « nous nous sommes trompés, et nous fermons l'oreille,  
 « de peur d'être humiliés par ses corrections. Sans  
 « doute l'homme qui craint d'être corrigé par cette

« raison incorruptible et qui s'égare toujours en ne la  
 « suivant pas n'est pas cette raison parfaite, universelle  
 « et immuable qui le corrige malgré lui. En toutes  
 « choses, nous trouvons comme deux principes au  
 « dedans de nous : l'un donne, l'autre reçoit; l'un  
 « manque, l'autre supplée; l'un se trompe, l'autre  
 « corrige; l'un va de travers par sa pente, l'autre le  
 « redresse. Chacun sent en soi une raison bornée et  
 « subalterne qui s'égare dès qu'elle échappe à une  
 « entière subordination, et qui ne se corrige qu'en  
 « rentrant sous le joug d'une autre raison supérieure,  
 « universelle et immuable.... Tous les hommes sont  
 « raisonnables de la même raison qui se communique  
 « à eux à divers degrés; il y a un certain nombre de  
 « sages; mais la sagesse où ils puisent comme dans  
 « la source et qui les fait ce qu'ils sont, où est-elle?

« Où est-elle cette sagesse? Où est-elle cette raison  
 « commune et supérieure tout ensemble à toutes les  
 « raisons bornées et imparfaites du genre humain? Où  
 « est-elle cette raison qu'on a sans cesse besoin de con-  
 « sulter et qui nous prévient pour nous inspirer le désir  
 « d'entendre sa voix? Où est-elle cette vive lumière qui  
 « illumine tout homme venant en ce monde? Où est-elle  
 « cette pure et douce lumière qui non-seulement éclaire  
 « les yeux ouverts, mais qui ouvre les yeux fermés, qui  
 « guérit les yeux malades, qui donne des yeux à ceux qui  
 « n'en ont pas pour la voir, enfin qui inspire le désir d'être  
 « éclairé par elle et qui se fait aimer par ceux-mêmes  
 « qui craignent de la voir? Tout œil la voit, et il ne ver-

« rait rien s'il ne la voyait pas, puisque c'est par elle et  
 « à la faveur de ses purs rayons qu'il voit toutes choses...

« Il y a un soleil des esprits qui les éclaire tous beau-  
 « coup mieux que le soleil visible n'éclaire les corps :  
 « ce soleil des esprits nous donne tout ensemble et sa  
 « lumière et l'amour de sa lumière pour la chercher.  
 « Ce soleil de vérité ne laisse aucune ombre, et il luit en  
 « même temps dans les deux hémisphères ; il brille  
 « autant sur nous la nuit que le jour ; ce n'est point  
 « au dehors qu'il répand ses rayons, il habite en chacun  
 « de nous. Un homme ne peut jamais dérober ses  
 « rayons à un autre homme : on le voit également  
 « en quelque coin de l'univers qu'on soit caché. Un  
 « homme n'a jamais besoin de dire à un autre : Retirez-  
 « vous pour me laisser voir ce soleil ; vous me dérobez  
 « ses rayons, vous enlevez la portion qui m'est due. Ce  
 « soleil ne se couche jamais et ne souffre aucun nuage  
 « que ceux qui sont formés par nos passions : c'est un  
 « jour sans ombre ; il éclaire les sauvages même dans  
 « les antres les plus profonds et les plus obscurs ; il n'y  
 « a que les yeux malades qui se ferment à sa lumière ;  
 « et même il n'y a point d'homme si malade et si  
 « aveugle qui ne marche encore à la lueur de quelque  
 « lumière sombre qui lui reste de ce soleil intérieur  
 « des consciences.

« Les hommes peuvent nous parler pour nous ins-  
 « truire ; mais nous ne pouvons les croire qu'autant  
 « que nous trouvons une certaine conformité entre ce  
 « qu'ils nous disent et ce que nous dit le maître inté-

« rieur... A proprement parler, il n'y a qu'un seul  
« maître qui enseigne tout et sans lequel on n'apprend  
« rien. Les autres maîtres nous ramènent toujours  
« dans cette école intime, où il parle seul. Loin de juger  
« ce maître, c'est par lui que nous sommes jugés sou-  
« verainement en toutes choses. C'est un juge désinté-  
« ressé et supérieur à nous. Nous pouvons refuser de  
« l'écouter, et nous étourdir ; mais en l'écoutant, nous  
« ne pouvons le contredire. Rien ne ressemble moins à  
« l'homme que ce maître invisible qui l'instruit et qui le  
« juge... Ainsi notre raison bornée, incertaine, fautive,  
« n'est qu'une inspiration faible et momentanée d'une  
« raison primitive, suprême, immuable, qui se com-  
« munique avec mesure à tous les êtres intelligents.

« Voilà donc deux raisons que je trouve en moi :  
« l'une est moi-même ; l'autre est au-dessus de moi.  
« Celle qui est en moi est très-imparfaite, fautive, incer-  
« taine, prévenue, précipitée, sujette à s'égarer, chan-  
« geante, opiniâtre, ignorante et bornée ; enfin elle ne  
« possède jamais rien que d'emprunt. L'autre est com-  
« mune à tous les hommes, et supérieure à eux ; elle  
« est parfaite, éternelle, immuable, toujours prête à se  
« communiquer en tous lieux, et à redresser tous les  
« esprits qui se trompent, enfin incapable d'être jamais  
« ni épuisée, ni partagée, quoiqu'elle se donne à tous  
« ceux qui la veulent. Où est cette raison parfaite, qui  
« est si près de moi et si différente de moi ? où est-elle ?  
« Il faut quelque chose de réel ; car le néant ne peut  
« être parfait, ni perfectionner les natures imparfaites.

« Où est-elle cette raison suprême ? N'est-elle pas le  
« Dieu que je cherche <sup>1</sup> ? »

## II

Nous arrivons donc à Dieu par l'idée du vrai et par la science comme par l'idée du bien et la loi morale, comme par l'idée d'infini et la métaphysique, comme par les choses sensibles et l'étude de la nature, comme par la foi du genre humain et l'histoire. Toutes ces voies se réunissent au point d'arrivée, et l'affirmation de Dieu est toujours la dernière démarche de la raison, quel qu'ait été son point de départ.

C'est pourquoi les diverses preuves de l'existence de Dieu, en même temps qu'elles ont chacune leur valeur propre et leur conclusion certaine, valent encore plus par leur ensemble, et constituent, en s'ajoutant les unes aux autres dans un ordre régulier, une preuve totale dont rien au monde n'égale la puissance et la grandeur. J'essayerai, sans rentrer dans aucun détail, de présenter cet ensemble en quelques traits rapides auxquels on puisse reconnaître l'ordre et l'enchaînement de nos démonstrations, ce que chacune d'elles ajoute à celles qui la précèdent, ce que leur réunion doit donner de paix et de lumière à l'esprit dans la possession de la vérité.

Notre premier travail a été de mettre à l'épreuve la solidité de l'instrument dont nous devons nous servir,

<sup>1</sup> Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, première partie, ch. II.

en écoutant ce qu'allèguent contre la valeur objective de la raison les sceptiques de tous les temps, principalement ceux qui ont exercé sur le nôtre la plus considérable influence. Nous avons été rassurés tout d'abord en constatant que nous n'avions pas affaire à des objections sérieuses reposant sur quelque fondement réel, mais à un caprice d'imagination, à une gageure qu'il est impossible de soutenir jusqu'au bout ; et nous avons passé outre, après avoir reconnu que le sceptique, enfermé dans cette alternative ou de ne plus douter, ou de ne plus penser, ne saurait dans aucun cas être pour nous un adversaire avec lequel il faille compter.

Rassurés sur la valeur de la raison, nous nous sommes d'abord servis d'elle pour consulter l'humanité, non comme un oracle, mais comme un témoin. Il nous importait, en effet, de savoir si en nous occupant de Dieu, nous obéissions à un simple caprice de philosophe, ou si nous suivions une pente naturelle et nécessaire de la raison humaine. La vie historique de l'humanité, dans ce qu'elle a de plus profond et de plus persistant, nous est apparue, dans le présent et dans le passé, comme une immense manifestation religieuse. Toute tentative pour expliquer un fait de cette taille par une cause accidentelle, par un préjugé d'éducation, par l'influence d'un législateur, par l'adresse d'un imposteur, étant manifestement puérile, il a bien fallu reconnaître que le *phénomène religieux* a son origine dans un sentiment primitif de l'âme humaine et dans une impulsion donnée à l'humanité dès



l'origine des choses. Et en effet, si l'on étudie le genre humain dans l'histoire, on constate que l'infinie diversité des circonstances au milieu desquelles chaque race, chaque nation, chaque tribu s'est développée, a bien pu produire des variations correspondantes dans la manière de concevoir et d'adorer la divinité, mais que sous toutes ces différences, si profondes soient-elles, quelque chose de commun et d'immuable se retrouve toujours, à savoir la foi au divin. Bien plus, à mesure que l'on se rapproche du berceau de l'humanité, les oppositions s'atténuent, les traditions se rapprochent, les traces de monothéisme apparaissent de plus en plus distinctes, et il devient visible que la foi en un Dieu unique a été la forme primitive de la religion. Que si l'on demande à la psychologie d'expliquer ce fait persistant et universel, à l'histoire naturelle elle-même de fixer les traits qui assignent à l'homme une place à part dans la création, on constate que l'instinct religieux, aussi impossible à détruire qu'il est facile à égarer, subsiste en nous comme un trait distinctif, comme un *caractère de règne*, et qu'il n'est pas plus dans l'essence de la plante de végéter, dans l'essence de l'animal de sentir, qu'il n'est dans l'essence de l'homme d'être religieux, c'est-à-dire de s'élancer, par un ressort naturel, des choses visibles et contingentes, vers le principe invisible, nécessaire et divin qui les explique et les soutient.

C'était beaucoup d'avoir reconnu dans l'instinct reli-

gieux un élément principal de la nature humaine et un caractère d'une importance souveraine dans la classification scientifique. Dès lors l'athéisme se trouvait rangé parmi les anomalies les plus graves qui puissent altérer dans son fonds intime la constitution normale de tout un règne naturel; et dès le début, nous étions débarrassé d'une doctrine négative qui ne peut être considérée que comme un désordre et une véritable monstruosité intellectuelle.

Toutefois, ce procédé sommaire d'élimination, bien que parfaitement légitime, ne pouvait nous suffire. Nous ne devons pas nous en tenir à ces vagues croyances universelles qui, du moins dans leur état actuel et avec les erreurs sans nombre qui les défigurent, nous donnent le *divin*, mais non pas le vrai Dieu; et l'exclusion de l'athéisme ne nous dispensait pas d'établir la vérité religieuse sur des raisons positives.

Nous avons donc entrepris la démonstration directe de cette vérité souveraine qui, première en soi, ne l'est point par rapport à nous, et dont la certitude a besoin d'être mise en lumière par les procédés ordinaires de la raison et du raisonnement.

Acceptant sans murmure les conditions pratiques que la faiblesse de notre intelligence nous impose, nous avons pris notre premier point de départ au plus humble degré de l'expérience, et n'avons demandé à la raison d'autre point d'appui que le principe de causalité sans lequel nous ne pouvons faire un pas dans la vie intellectuelle. Nous avons regardé le monde visible.

Partout nous y avons trouvé l'ordre et l'harmonie, partout l'appropriation des organes aux fonctions et des fonctions aux besoins, partout l'unité dans la variété, partout la stabilité de la loi dans l'écoulement des phénomènes, partout la trace d'un plan primitivement conçu et perpétuellement entretenu, d'un plan que la surface des choses révèle à l'œil du simple bon sens, mais qui se manifeste avec beaucoup plus d'éclat dans leurs profondeurs, à mesure que la science va plus loin, monte plus haut et pénètre plus avant dans la connaissance de la nature; partout, en un mot, la marque d'une cause intelligente, placée, suivant l'expression de Newton, en dehors et au-dessus de la série des causes mécaniques. De ce spectacle le bon sens s'élance spontanément à la notion de l'unité divine et de la création. Cependant, par scrupule scientifique, nous n'avons pas voulu suivre encore le bon sens jusque-là. Ajournant une discussion mieux placée ailleurs, nous avons rigoureusement enfermé notre conclusion dans nos prémisses, et nous avons affirmé qu'à tout le moins, notre univers, cet immense système sidéral dans lequel notre système planétaire n'occupe qu'un point imperceptible, est gouverné par un seul Dieu, avec une puissance, une sagesse, une vue de l'ensemble et un soin du détail qui nous obligent à lui donner le nom de Providence.

En passant de la science de la nature à la science de l'homme, nous avons fait un pas immense, et nous

avons trouvé de quoi suppléer tous les *desiderata* de la preuve physique de l'existence de Dieu. Dans les grands mouvements de la pensée et du cœur, nous avons constaté partout la présence et l'action de l'idée de l'infini et du parfait. Elle s'est montrée à nous comme étant le fond de la raison et le fond de l'amour, comme constituant le caractère essentiel de *ce règne humain* si justement distingué par la science contemporaine de tous les règnes inférieurs. Nous avons dégagé cette idée que tous les hommes possèdent, mais dont tous ne savent pas se rendre compte. Nous avons reconnu qu'elle ne saurait avoir son origine dans l'expérience et son objet dans le monde, que notre intelligence n'a pu la créer de toutes pièces, et que sa présence est inexplicable, impossible, absurde, si l'on n'admet pas comme cause de ce grand phénomène, comme modèle de cette image à qui rien ne ressemble ici-bas, un infini objectif, réellement subsistant hors de nous.

A ce coup, nous tenions le vrai Dieu, le Dieu parfait, et (ce que je n'ai pas dit, parce que la chose allait de soi) le Dieu unique. Car, s'il n'est pas rigoureusement contradictoire, pour qui ne juge que par l'expérience et n'emprunte à la raison que le principe de causalité, de supposer au delà des bornes de notre univers une autre Providence, présidant aux destinées d'un autre Cosmos, imaginer en dehors de l'infini réel, cause et modèle de notre idée d'infini, un autre infini indépendant du premier, c'est le pur absurde, indiscutable par son absurdité même. Deux infinis se limi-

teraient mutuellement, et, en se limitant, s'anéantiraient; en sorte qu'admettre deux infinis, c'est rigoureusement nier l'infini. Le polythéisme lui-même, quelle que soit sa folie, n'est point allé jusqu'à cet énorme outrage au bon sens. Il a divisé arbitrairement les fonctions de la divinité, il a attribué à qui n'avait pas droit de le porter le nom incommunicable de Dieu; il n'a pas un seul instant admis une pluralité d'infinis.

Métaphysiquement, nous pouvions nous arrêter là; et, de fait, il n'y a point à remonter au delà de l'idée d'infini, qui atteint le sommet de la réalité. Mais cette idée qu'on ne saurait dépasser, il est possible de l'éclaircir. Tant qu'elle reste indéterminée, elle écrase notre faiblesse et laisse notre esprit dans un vague dangereux. Nous avons besoin qu'elle nous soit présentée sous d'autres aspects qui la caractérisent et qui, la mettant dans un rapport plus intime avec notre raison, nous permettent de distinguer l'infini véritable et vivant de cette je ne sais quelle substance absolue, indéterminée, inconsciente, qu'ont rêvée les panthéistes.

C'est encore dans la raison, mais dans la raison appliquée au gouvernement de la vie, c'est-à-dire dans la conscience, que nous avons trouvé cet aspect nouveau et cette détermination précieuse de l'idée d'infini. L'idée du devoir, la seule peut-être parmi les notions de la raison que les doctrines négatives de ce temps aient jusqu'ici

à peu près respectée, s'est présentée à nous comme l'idée d'une loi qui s'impose obligatoirement aux êtres libres, et qui conduit la volonté par la vertu au bien suprême absolu, infini, que nous concevons et poursuivons obstinément sans en pouvoir jamais atteindre ici-bas la réalité. Nous avons établi que cette loi n'obligerait pas et qu'elle ne serait point loi si on la séparait et du législateur divin dont elle est la volonté éternellement droite, et du bien dont elle assure la possession aux âmes qui lui demeurent fidèles, et de la sanction finale qui rétablit l'ordre en le faisant triompher même de ses violeurs. Ici, nous avons retrouvé l'idée de la Providence que les harmonies de la nature nous avaient déjà révélée, mais nous l'avons retrouvée agrandie de toute la supériorité du monde des âmes sur le monde matériel, et identifiée avec le bien absolu qui est Dieu lui-même, auteur de la loi morale et terme suprême de l'activité humaine.

Enfin, un dernier regard jeté sur la raison, sur les principes éternels qui la dirigent, sur l'idée du vrai qui est l'idéal et la passion de notre esprit, comme l'idée du bien est l'idéal et la passion de notre cœur, vient de nous montrer, au centre et au sommet de la pensée, l'intelligence absolue en qui toutes les vérités, dispersées ici-bas, se rassemblent comme à leur source et à leur commun foyer.

Ainsi, Dieu, le vrai Dieu, le Dieu unique, considéré comme un être vivant et souverainement réel et non

comme un idéal imaginaire, est bien le terme inévitable de toutes les démarches de notre raison et de tous les mouvements de notre cœur. Hors de nous, il soutient tous les êtres réels et contient tous les possibles; en nous, il explique toutes nos pensées et toutes nos affections. Sans lui, le monde des corps disparaît comme le monde des esprits; toute science est anéantie comme toute réalité. Il est Celui que toutes choses proclament et auquel toutes choses aboutissent; et nous avons le droit de dire avec l'auteur de l'*Itinerarium mentis in Deum*: « Quiconque n'est pas éclairé par ces splendeurs « de la création est aveugle; quiconque n'est pas éveillé « par cette voix puissante est sourd; quiconque n'est « pas excité par tant de bienfaits à louer Dieu est muet; « quiconque, à tant d'indices, ne reconnaît pas le premier Principe est insensé<sup>1</sup>. »

Il est donc vrai, Dieu nous cerne de toutes parts; et par quelque issue que nous prétendions lui échapper, il est là qui la garde. Par où le fuir, en effet? Par l'histoire? il la remplit tout entière de la foi qu'il inspire à l'humanité. Par les choses sensibles, qui si souvent détournent de lui les âmes asservies à leur corps? il est le principe du mécanisme admirable qui fait vivre et mouvoir ce corps lui-même, et de l'ordre qui éclate dans cet univers auquel on voudrait en vain s'arrêter. Par la raison, dont les sophistes abusent si souvent contre lui? elle n'est rien autre chose que la faculté de s'élever au

<sup>1</sup> S. Bonaventure, *Itinerarium*, I.

divin. Par le cœur, si souvent idolâtre des créatures ? il n'est que la puissance d'aimer le bien, le bien véritable et absolu, et la glorieuse impuissance à se reposer en tout bien qui n'est pas Dieu ou ne se rapporte pas à lui. Par la morale ? Il en est le législateur. Par la science ? Il en est la base, le centre et le sommet.

Il n'y a donc pas d'issue.

Il y en a une cependant. Il y a une voie ouverte, une seule, à qui ne veut pas de Dieu ; c'est de renverser résolument et totalement sa raison, de déclarer qu'on tiendra pour certain le contraire de ce qu'établissent les principes évidents, les faits avérés, les raisonnements bien conduits ; c'est de dire : la foi perpétuelle et générale de l'humanité prouve que l'humanité se trompe et que sa foi est sans objet ; — de dire : l'ordre du monde et la finalité qui se révèle dans tout organisme naturel prouvent que le monde n'obéit qu'à des forces aveugles ; — de dire : l'idée d'infini prouve que l'infini n'existe pas ; — de dire : l'idée du devoir prouve qu'il n'y a ni législateur divin, ni idéal moral, ni sanction infail-  
lible ; — de dire enfin : la vérité prouve qu'il n'y a pas de vérité. Que les athées le sachent, il faut qu'ils aillent jusque-là ; car s'ils ne poussent pas jusqu'à cette extrémité, s'ils laissent subsister en eux quelque maxime de bon sens, quelque foi à la vérité, à la justice, à la raison, ils laissent ouverte une porte de leur âme, et l'ennemi est déjà dans la place, l'ennemi divin qui les enveloppe, qui les aime, qui veut les conquérir pour les sauver d'eux-mêmes, pour les éveiller de leur songe



funeste, pour les remettre en possession de leur raison, pour les faire passer de la nuit à la lumière, de la mort à la vie, de la servitude à la liberté <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Voir la note A, à la fin du volume.

## CHAPITRE IX

### DES ATTRIBUTS DE DIEU EN GÉNÉRAL

- I. Le préjugé rationaliste. — *Le comprendre est-il la mesure du croire ?* — Qu'il y a des mystères dans la science comme dans la foi. — Qu'il y en a surtout en métaphysique et en théodicée.
- II. Ce que c'est en Dieu qu'un attribut. — Éclaircissement tiré de la nature des facultés de l'âme humaine. — Les attributs de Dieu réellement identiques les uns aux autres et à l'essence divine. — Que leur diversité est une diversité d'*aspects*.
- III. Deux méthodes pour déterminer les attributs de Dieu. — Méthode d'élimination, méthode de transcendance. — Qu'elles sont toutes deux légitimes, et qu'elles sont complémentaires l'une de l'autre.

Nous savons que Dieu est. Nous savons qu'il possède la plénitude de l'être, qu'il est l'infini et le parfait. Désormais, nous n'avons plus à nous inquiéter des doctrines qui contestent à la raison le pouvoir de s'élever jusqu'à lui. En présence d'un fait certain, visible, permanent, c'est une entreprise manifestement puérile que d'argumenter contre sa possibilité; et s'il plaît à quelqu'un de faire sérieusement cette chose risible, c'est perdre son temps que de s'arrêter à lui répondre. Or c'est un fait certain que, quel que soit le point de départ de la raison, elle n'a qu'à aller jusqu'au bout d'elle-même pour trouver Dieu au point d'arrivée. Bien loin donc que Dieu nous soit inaccessible, il n'y a pas

une des directions de la pensée qui ne nous ouvre un accès vers lui. Un tel fait, visible à quiconque a des yeux pour voir, nous met pour toujours à l'abri du découragement et du scepticisme.

La tentation et le péril ne sont plus là pour nous ; ils sont dans l'excès de la confiance. Nous allons tenter d'éclaircir la notion de Dieu par l'étude des attributs divins ; et c'est surtout au début de cette entreprise délicate, difficile, hasardeuse pour qui s'y engage sans précaution, qu'il importe de signaler à la raison les limites qu'elle ne doit pas franchir, et de la mettre en garde contre des illusions qui se feraient payer cher. Il est si grand et si glorieux pour elle d'avoir atteint l'invisible et d'avoir démontré Dieu avec une certitude supérieure à toute certitude, qu'elle aura besoin de veiller sévèrement sur elle-même pour ne pas se croire capable, après un tel effort, de tout connaître et de tout expliquer. Si elle n'y prend garde, volontiers elle pensera qu'on lui fait injure en lui parlant encore de mystères, et volontiers elle dira comme Bayle : *le comprendre est la mesure du croire.*

De cette idée exagérée des forces et des droits de la raison est sorti le préjugé rationaliste qui est, avons-nous dit ailleurs, l'obstacle capital à l'acceptation de la vérité toutes les fois que celle-ci se présente non comme une conquête de notre esprit, mais comme un don proposé par la souveraine raison de Dieu à la foi de l'homme. Mais ce n'est pas seulement dans l'intérêt de la vérité révélée, c'est surtout, en ce moment du moins, dans l'intérêt de

la vérité philosophique qu'il importe d'amener la raison à un sentiment plus juste de ses limites naturelles. Il faut qu'elle sache que ce mot de mystère, dont elle est si fort scandalisée dans les sermons et les catéchismes, n'appartient pas moins à la langue de la science, et très-particulièrement de la métaphysique, qu'à la langue de la religion, et que, dans l'ordre même des vérités naturelles, nous avons souvent d'excellentes raisons de croire ce que nous ne pouvons pas comprendre. Commençons donc par lui donner et nous donner à nous-mêmes cette leçon de modestie. On ne tardera pas à voir qu'elle est une introduction nécessaire à l'étude des attributs de Dieu.

## I

Nous sommes fiers de nos progrès dans la science de la nature, et nous le sommes à bon droit. Nous nous sommes avancés très-loin dans toutes ses directions; nous irons plus loin encore; et les résultats actuellement obtenus ont assurément la clarté, la précision, l'étendue qui caractérisent les vérités scientifiques. Et cependant je remarque que la question la plus intime et la plus profonde que soulève l'étude des choses naturelles, la question de l'essence, reste pour nous dans une obscurité impénétrable. Nous manions les substances corporelles, nous les décomposons et les recomposons, nous connaissons les lois suivant lesquelles agissent les forces qui gouvernent ces substances. Nous ne savons rien ni

de l'essence de ces forces, ni de l'essence même de la matière. Qu'est-ce que la matière? Voilà la plus embarrassante et la plus indiscrete question qu'on puisse adresser à un matérialiste qui ne croit pas à la substance spirituelle par cette belle raison, qu'il ne comprend pas ce que c'est qu'un esprit. L'essence de la matière est-elle dans l'étendue? en quoi donc différera-t-elle de l'espace vide? comment sera-t-elle impénétrable? comment s'expliqueront les actions et réactions mutuelles des corps? Est-elle dans la force? comment d'une collection de forces simples et inétendues ferez-vous résulter les dimensions des corps? — Savons-nous mieux ce que c'est que l'attraction? Newton, qui en a découvert les lois, faisait profession d'en ignorer l'essence; et nous ne comprenons pas mieux que lui comment il se fait qu'un corps inerte sorte, pour ainsi dire, de lui-même et s'en aille, à travers la distance, solliciter un autre corps inerte à tendre vers lui.

Entrons dans le monde organique; le mystère s'épaissit encore, et la vie, dont les manifestations constituent le domaine tout entier de la physiologie végétale et animale, est la chose du monde dont nous pénétrons le moins la nature. Qu'est-ce que ce principe intime, qu'il faut bien concevoir comme simple, puisqu'il agit à la manière d'une force et constitue l'unité de l'être vivant, qui cependant se multiplie et se divise dans les plantes par les boutures, dans les animaux inférieurs par les sections qui font de chaque tronçon un individu nouveau? Qu'est-ce que ce moule invisible

qui, se transmettant au moyen de la génération (c'est-à-dire du plus impénétrable de tous les mystères naturels), reproduit indéfiniment le même type en des individus successifs? Enfin, en nous-mêmes, quel est le secret de l'union de l'âme et du corps? Comment se fait-il qu'une impression de l'organe extérieur, une vibration des fibres nerveuses, un ébranlement du cerveau, en un mot une série de mouvements matériels agisse sur l'âme de façon à produire le phénomène spirituel de la perception? Comment l'ordre de ma volonté, entendu par des ressorts que ma volonté ne connaît pas, exerce-t-il sur le corps auquel mon âme est unie, et sur celui-là seul, une influence motrice? Tout cela nous échappe; nous n'en savons rien, nous n'en espérons rien savoir. Peut-être parviendrons-nous à reculer le mystère, jamais à le supprimer. Hésitons-nous pour cela à croire à ces choses que nous ne pouvons comprendre et qui, manifestées par leurs effets, nous dérobent le secret de leur essence? Le vrai savant reconnaît que le mystère est au fond de tout, qu'il a son siège en nous et jusque dans les êtres que nous dominons par la supériorité de notre nature. Il le reconnaît, et il s'y résigne. Il sait que concevoir l'espérance de tout pénétrer serait folie; mais il n'a garde de renoncer pour cela à la science et aux affirmations certaines qu'elle peut porter sur les choses mystérieuses elles-mêmes, bouderie d'enfant mal élevé qui rejetterait le jouet qu'on lui offre, par dépit qu'on ne veuille pas lui donner le magasin tout entier.

Maintenant, quittons ce monde, où il n'y a que des réalités inférieures ou égales à la nôtre. Nous voici en présence d'un être qui nous dépasse infiniment, d'un être qui, *à priori*, semble nous être inaccessible, et qui le serait en effet, s'il ne nous avait ménagé, dans la création, des moyens indirects de nous élever jusqu'à lui. Nous, êtres imparfaits et défailants, nous, êtres finis, qui n'avons de réalité que dans une certaine mesure étroite et jusqu'à un certain degré au delà duquel nous ne sommes plus rien, nous donnons pour objet à notre pensée l'être plein et absolu, l'Éternel, l'Immense, le Parfait; et nous espérons de mesurer l'incommensurable, d'épuiser l'inépuisable, d'atteindre les bornes de l'infini, d'arriver à cette plénitude d'intelligence où il n'y a rien dans la chose connue qui ne soit dans le sujet connaissant, et où, suivant l'excellente formule d'Aristote et des scolastiques, la pensée devient égale à son objet <sup>1</sup>! et le mystère de l'essence, impénétrable quand il s'agit des êtres finis, n'aurait plus d'obscurité pour nous lorsqu'il s'agit de l'être infini! La raison n'est plus raison quand elle se berce d'un tel rêve. Qu'elle revienne au sentiment de la réalité, qu'elle se souvienne des limites où sa connaissance s'arrête dans le domaine même des choses qui lui sont le plus accessibles; qu'elle se représente l'énorme disproportion du fini qu'elle est à l'infini que Dieu est, et elle verra clairement que, si l'*infinité* est le caractère de

<sup>1</sup> *Adæquatio rei et intellectus.*

Dieu considéré en lui-même, l'*incompréhensibilité* est le caractère de Dieu considéré par rapport à notre intelligence.

J'ajoute qu'il y a deux degrés dans l'incompréhensibilité divine.

Premièrement, de même que les choses finies, malgré le mystère de leur essence, se révèlent à nos sens par leurs phénomènes et leurs propriétés, de même il se peut que Dieu se manifeste à notre raison par son action dans le monde et par ses attributs. Mais puisque tout en Dieu a le caractère de l'infini, chacun de ses attributs nous demeurera mystérieux par son infinité même; il se pourra que nous portions sur eux des affirmations vraies et certaines, mais il y aura toujours en eux incomparablement plus de réalité qu'il n'en peut y avoir dans notre affirmation. Par exemple, si l'on reconnaît que la puissance doit être attribuée à Dieu, il sera fort aisé de démontrer que cette puissance, étant sans bornes, implique le pouvoir de créer; et en même temps il sera impossible de comprendre le *comment* de la création, c'est-à-dire de la production totale d'une substance; et cette impossibilité résultera précisément de la suppression des limites dans lesquelles toute puissance imparfaite est nécessairement enfermée.

Secondement, au delà de ces mystères se cache un secret beaucoup plus profond encore, semblable, avec l'infini en plus, à celui que nous rencontrons au fond de toute chose, le secret de l'essence, le mystère de la



vie de Dieu en soi ; et ce mystère est tel que la raison non-seulement ne peut le comprendre, mais peut même n'en rien deviner, à moins que, selon la parole de Platon, Dieu lui-même ne descende sur la terre pour nous le révéler.

Il n'y a donc rien de plus certain, de plus raisonnable et de plus philosophique que les deux propositions suivantes :

1° Toute affirmation qui a Dieu pour objet contient un mystère, parce qu'elle contient un élément qui dépasse la portée de l'intelligence humaine, l'élément de l'infini.

2° Dans les choses divines, au-dessus des vérités que la raison démontre sans en avoir toutefois la pleine intelligence, il y a une vérité inaccessible aux forces naturelles de la raison, un mystère intime et central que l'esprit humain ne peut ni découvrir ni démontrer, un mystère qui certes ne contredit pas la raison, mais la dépasse jusqu'à la confondre, un mystère par conséquent qui ne peut être qu'un objet de foi et ne saurait entrer dans l'esprit humain que par voie de révélation <sup>1</sup>.

D'où je conclus enfin que c'est un véritable infantilisme aux spiritualistes séparés de s'insurger contre l'or-

<sup>1</sup> « Il y a deux degrés dans les vérités qui ont Dieu pour objet. Quelques-unes d'entre elles sont telles que la raison humaine peut les atteindre et les établir démonstrativement, par exemple l'existence de Dieu, son unité, etc. D'autres sont telles qu'elles dépassent absolument la portée de la raison, par exemple la Trinité des personnes dans l'Unité de la substance. »

(Saint Thomas, *Summa contra gentes*, liv. 1, ch. III.)

dre surnaturel à cause des mystères qui s'y rencontrent, alors que le mystère surabonde dans l'ordre naturel lui-même, alors qu'il est en particulier la forme et la loi de la théodicée, forme tellement essentielle, loi tellement nécessaire qu'il faut ici opter entre ce qui dépasse la raison et ce qui la contredit, et qu'on ne peut échapper à l'incompréhensible qu'en se jetant dans l'absurde.

## II

Il convient maintenant de préciser le caractère de notre entreprise en déterminant la signification légitime du mot *attribut*, lorsqu'on l'applique à Dieu. Je veux, pour l'éclaircir, reporter mes souvenirs au temps où je commençais l'étude de la philosophie sur les bancs d'un collège. Que nous disait, que devait nous dire le maître, au moment d'entrer avec nous dans ces analyses psychologiques qui ont de quoi déconcerter, au premier abord, de jeunes esprits plus accoutumés à se répandre qu'à se recueillir ? A peu près ceci :

« Nous allons faire quelque chose d'étrange ; il vous  
« semblera que nous appliquons à l'âme, comme à une  
« combinaison chimique ou à un mécanisme compli-  
« qué, des procédés de décomposition et de recomposi-  
« tion, que nous la démontons comme une machine,  
« que nous en étalons devant vous tous les ressorts après  
« les avoir séparés les uns des autres, puis, que, repre-  
« nant chacune des parties ainsi isolées, nous la divisons

« et subdivisons à son tour. Vous vous demanderez où  
« nous en voulons venir, et si nous enseignons que cha-  
« que homme a plusieurs âmes, ou que chaque âme est  
« un tout composé de plusieurs fragments. Ni l'un ni  
« l'autre; et de peur que nos très-légitimes analyses ne  
« donnent lieu à quelque malentendu funeste, nous  
« vous recommandons sur toute chose de garder l'in-  
« violable sentiment de votre unité personnelle. Nous  
« voulons ensuite que vous compreniez que les facultés  
« dont nous allons dresser la liste, d'après la classifica-  
« tion naturelle et méthodique des phénomènes psy-  
« chologiques, ne sont ni des forces indépendantes les  
« unes des autres, ni des parties réelles d'une unité  
« collective. Ce sont des *pouvoirs*, dont la pluralité ré-  
« pond à la pluralité même des fonctions de l'âme. De  
« même que, dans un gouvernement absolu, un seul  
« souverain exerce différents offices, et agit tantôt  
« comme chef de l'administration, tantôt comme légis-  
« lateur, tantôt comme général, de même chaque  
« faculté n'est autre chose que l'âme tout entière s'ap-  
« pliquant à l'une de ses fonctions; et c'est ainsi que la  
« distinction des facultés, pas plus que la multiplicité  
« des actes, ne préjudicie en rien à l'unité de l'essence. »

Maintenant, comprenons bien que, Dieu étant infini-  
ment tout ce qu'il est, l'unité et la simplicité du *moi*  
*humain* ne sont que l'ombre de la simplicité et de l'unité  
divines. L'idée d'unité est étroitement liée à celles d'in-  
finité et de perfection, et dès qu'on affirme que Dieu  
est, on affirme implicitement du même coup que son

essence est parfaitement une et simple. Ce n'est donc pas assez de dire qu'il ne saurait y avoir en lui aucune multiplicité de parties, puisque ces parties, étant moindres que le tout et par conséquent finies, ne sauraient, par leur accumulation, produire l'infini véritable. Il faut aller plus loin, et reconnaître que toute multiplicité réelle d'actes ou de facultés expire au seuil de l'infini, et que, comme il n'y a point en Dieu une succession d'actes qui diviserait sa vie, il n'y a pas davantage en lui une diversité réelle d'attributs qui diviserait son essence. Si donc nous lui attribuons plusieurs perfections, il faut savoir que ces perfections, dont nous recevons les rayons par plusieurs côtés et sur plusieurs points de la surface de notre âme, n'en sont qu'une à leur foyer et à leur centre. Différentes pour notre regard, elles ne le sont point dans la réalité divine ; chacune d'elles est tout l'être divin, infiniment simple et infiniment fécond, source inépuisable des perfections finies qui, se manifestant dans les créatures, nous conduisent à lui par plusieurs chemins et nous le montrent sous plusieurs aspects. Cette multiplicité a son principe en nous ; elle est la loi de notre pensée, et c'est parce que nous ne pouvons pas embrasser d'un regard infini et simple l'infinie simplicité de la perfection divine, qu'il nous faut passer d'un attribut à un autre et remplacer de notre mieux par des coups d'œil successifs la pleine et unique intuition qui nous manque. Mais Dieu lui-même n'est pas divisé par la division de nos pensées ; et nous pouvons appliquer à la perfection divine ce que Bossuet dit

de la vérité : « Elle est une de soi ; qui la voit en partie  
« en voit plusieurs ; qui les verrait parfaitement n'en  
« verrait qu'une. »

Nous avons là un premier exemple de la disproportion infinie entre la pensée humaine et son objet divin, du mystère au milieu duquel nous nous avançons dès qu'il s'agit de Dieu, et en même temps du pouvoir qui nous est donné d'affirmer, touchant ces choses mystérieuses, des vérités certaines. La simplicité de Dieu, la parfaite et réciproque identité de ses attributs sont pour nous également évidentes et incompréhensibles ; et nous voyons bien qu'à cette hauteur, *le croire, en dépit de Bayle, dépasse infiniment la mesure du comprendre.*

Il faut encore citer ici Fénelon qui a, plus qu'aucun autre philosophe, le double sentiment de cette évidence et de ce mystère.

« Je conçois clairement que le premier être est sou-  
« verainement un et simple. D'où il faut conclure que  
« toutes ses perfections n'en font qu'une et que, si je  
« les multiplie, c'est par la faiblesse de mon esprit qui,  
« ne pouvant embrasser d'une seule vue le tout qui est  
« infini et parfaitement un, le multiplie pour se soulager  
« et le divise en autant de parties qu'il a de rapports  
« à diverses choses hors de lui..... Ainsi je me repré-  
« sente cet être unique par diverses faces, pour ainsi  
« dire ; et c'est ce qu'on nomme perfections ou attributs.  
« Je donne à la même chose divers noms suivant ses  
« divers rapports extérieurs ; mais je ne prétends point

« par ces divers noms exprimer des choses réellement  
« diverses.

« Dieu est infiniment intelligent, infiniment puissant,  
« infiniment bon : son intelligence, sa volonté, sa puis-  
« sance, ne sont qu'une même chose. Ce qui pense est  
« en lui la même chose qui veut ; ce qui agit, ce qui  
« peut et qui fait tout, est précisément la même chose  
« qui pense et qui veut ; ce qui prépare, ce qui arrange  
« et qui conserve tout est la même chose qui détruit ;  
« ce qui punit est la même chose qui pardonne et qui  
« redresse ; en un mot, en lui tout est un d'une su-  
« prême unité.

« Il est vrai que, malgré cette unité suprême, j'ai un  
« fondement de distinguer ces perfections et de les  
« considérer l'une sans l'autre, quoique l'une soit l'autre  
« réellement. C'est qu'en lui l'unité est équivalente et  
« infiniment supérieure à la multitude. Ainsi je dis-  
« tingue ces perfections, non pour me représenter  
« qu'elles ont quelque ombre de distinction entre elles,  
« mais pour les considérer par rapport à cette multitude  
« de choses créées que l'unité souveraine surpasse infi-  
« niment. Cette distinction des perfections divines que  
« j'admets en considérant Dieu n'est donc rien de vrai  
« en lui ; et je n'aurais aucune idée de lui dès que je  
« cesserais de le croire souverainement un. Mais c'est  
« un ordre et une méthode que je mets par nécessité  
« dans les opérations bornées et successives de mon  
« esprit, pour me faire des espèces d'entrepôts dans ce  
« travail, et pour contempler l'infini à diverses reprises,

« en le regardant par rapport aux diverses choses qu'il  
« a faites hors de lui.

« Il ne faut point s'étonner que quand je contemple  
« la divinité, mon opération ne puisse point être aussi  
« une que mon objet. Mon objet est infini et infiniment  
« un ; mon esprit et mon opération ne sont ni infinis,  
« ni infiniment uns ; au contraire, ils sont infiniment  
« bornés et multipliés.

« O unité infinie ! je vous entrevois, mais c'est tou-  
« jours en me multipliant. Universelle et indivisible  
« vérité ! ce n'est pas vous que je divise , car vous de-  
« meurez toujours une et tout entière ; et je croirais  
« faire un blasphème que de croire en vous quelque  
« composition. Mais c'est moi, ombre de l'unité, qui ne  
« suis jamais entièrement un. Non, je ne suis qu'un  
« amas et un tissu de pensées successives et impar-  
« faites. La distinction qui ne peut se trouver dans vos  
« perfections se trouve réellement dans mes pensées,  
« qui tendent vers vous et dont aucune ne peut  
« atteindre à la suprême unité. Il faudrait être un  
« autant que vous pour vous voir d'un seul regard  
« indivisible dans votre unité infinie <sup>1</sup>. »

### III.

Il nous reste à indiquer la méthode à suivre dans une

<sup>1</sup> Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, deuxième partie, ch. v,  
art. 2<sup>e</sup>.

recherche dont nous connaissons maintenant les limites et le véritable caractère.

C'est par les créatures que nous avons pu remonter à Dieu comme à leur auteur. C'est par elles aussi que nous pourrions deviner quelque chose des perfections divines.

Les créatures s'offrent à nous sous deux aspects. En tant qu'elles possèdent une certaine nature ou essence, il y a en elles *du réel, du positif*. En tant qu'elles sont finies et imparfaites, en tant qu'elles ne possèdent pas l'être dans sa plénitude, mais seulement dans une mesure restreinte, il y a en elles *du négatif*. Combinés en proportions fort différentes dans les créatures suivant le rang qu'elles occupent dans la hiérarchie du monde, ces deux éléments se retrouvent en toutes. Les plus humbles ont une essence qui les met infiniment au-dessus du néant; les plus hautes ont une imperfection qui les laisse infiniment au-dessous de l'infini; et suivant qu'on les envisage par leur face sombre ou par leur face lumineuse, on y trouve deux moyens différents et complémentaires l'un de l'autre pour éclaircir la notion de l'être infini.

En premier lieu, une créature étant donnée, nous connaissons ses imperfections et ses lacunes, et nous les connaissons comme telles. La même raison qui, d'un point de départ fini, nous élève à la conception de l'infini par un élan naturel, nous donne un *criterium* au moyen duquel nous pouvons reconnaître ce qui, dans les caractères d'un être quelconque, répugne en soi à la



notion de l'infini et du parfait. Nous nions ces négations et nous effaçons ces limites; à chaque imperfection constatée dans une créature, nous éclaircissons et complétons l'idée de Dieu en y introduisant la perfection opposée. Ce procédé n'est négatif que dans sa forme; car nier la limite, c'est affirmer la réalité sans restriction, c'est atteindre un résultat positif. Quand on clarifie une liqueur troublée par des éléments impurs, quand on dégage un métal de ses scories ou de son alliage, quand, par la vertu du repentir, on purifie l'âme de ses souillures, quand, par le travail de la science, on écarte les préjugés et les erreurs qui troublaient la vue de l'esprit et ne laissaient pas la lumière du vrai pénétrer jusqu'à elle, on procède aussi par voie négative; mais cette négation affirme; ce qu'on supprime, c'est le mal, l'imperfection, le non-être; ce qu'on restitue, c'est la réalité et la perfection de l'être sur qui l'on opère. Il en est de même en théodicée; et la méthode d'élimination n'y est, au fond, ni moins positive, ni moins féconde. J'ajoute, avec saint Thomas, et avec toute la philosophie chrétienne qui a scientifiquement décrit et appliqué cette méthode en l'appelant par son nom, que la théodicée est de toutes les sciences celle où la *via remotionis* est d'un plus constant et d'un plus nécessaire usage; « car la substance divine dépasse par son  
« immensité toutes les formes que notre intelligence  
« peut saisir; ne pouvant donc l'atteindre en connais-  
« sant ce qu'elle est, nous arrivons à nous en faire  
« quelque idée en connaissant ce qu'elle n'est pas.

« Et, de fait, nous nous approchons d'autant plus de la notion exacte d'un objet que nous savons plus complètement en quoi il diffère de tous les autres<sup>1</sup>. »

Par l'emploi sévère de cette méthode qui a pour principe l'infinie distance de Dieu aux créatures, la théodicée est défendue contre toute tentation de panthéisme ou d'anthropomorphisme, deux erreurs qui ont ceci de commun, d'oublier la radicale distinction du fini et de l'infini, et de placer en Dieu toutes les imperfections de la nature ou de l'humanité. Et ces précautions étant prises, ce principe étant maintenu, on peut désormais employer sans péril une seconde méthode qui s'ajoute à la première sans se séparer d'elle, et qui, positive comme elle dans ses résultats, l'est encore dans sa forme. Elle consiste à envisager les créatures par leur face lumineuse, et à remonter d'elles à Dieu comme au principe et à la source de ce qu'elles ont de perfection, de réalité, de positif, en un mot, d'être. Cette méthode, à laquelle les scolastiques donnaient pour premier nom celui de *via causalitatis*, repose sur ce principe « évident par la lumière naturelle<sup>2</sup> : » qu'il ne saurait y avoir dans l'effet plus qu'il n'y a dans la cause, et que celle-ci contient, à un degré supérieur ou au moins égal, tout ce que celui-là possède de réalité ou de perfection. Il est vrai que, réduite à ce principe, elle nous laisserait sans défense contre l'anthropomorphisme ou le *cosmo-morphisme*,

<sup>1</sup> Saint Thomas, *Summa contra gentes*, liv. I, ch. xiv.

<sup>2</sup> Descartes, *Méditations*.

et ne nous conduirait peut-être qu'à un Dieu possédant tout au juste les très-imparfaites perfections de la nature. Mais nous complétons le principe de causalité par l'idée de la perfection divine. A la lumière de cette idée, nous reconnaissons que les plus hautes perfections des êtres finis sont bien imparfaites encore, parce qu'elles sont bornées; que, par conséquent, si nous voulons nous en servir pour remonter à Dieu, il faut y faire deux parts : la part de la limite que nous effacerons, la part du positif que nous garderons, mais que nous garderons élevé à l'infini par l'acte même qui fait disparaître la borne. Ainsi, d'un côté, nous nions absolument de Dieu tout ce qui, dans les créatures, est essentiellement inséparable de l'idée d'imperfection, par exemple toute divisibilité, toute succession, toute défaillance. D'un autre côté, nous lui attribuons ce qui, étant en soi positif, ne se rencontre chez les êtres créés qu'à l'état de limitation; mais avant de lui appliquer des noms empruntés aux créatures, nous en transfigurons la signification en l'élevant à l'infini par l'effacement des limites qui ne sont pas essentielles aux attributs que ces noms désignent. Par exemple, comparant les créatures intelligentes aux créatures aveugles, nous reconnaissons que la pensée n'implique en soi aucune imperfection, et que l'être qui pense est supérieur à l'être qui ne pense point. Nous n'hésitons donc pas à mettre au nombre des perfections divines l'auguste attribut de l'intelligence; et nous n'hésitons pas non plus à le dégager de toutes les imperfections, de tous les progrès, de tous

les raisonnements, de toutes les conjectures, de toutes les faiblesses qui, loin d'en constituer l'essence, n'en sont que la diminution et la négation partielle. Nous nous trouvons ainsi en présence de la réalité pleine, absolue et sans borne de la pensée; et loin d'avoir introduit la limite dans l'idée d'infini, nous avons, à un certain degré, pénétré dans ses profondeurs; loin d'avoir fabriqué Dieu à l'image de l'homme, nous l'avons conçu comme le modèle éternel et parfait dont l'homme n'est qu'une très-imparfaite image.

Nous avons donc assuré notre marche; nous savons où nous devons nous arrêter; nous sommes garantis contre le découragement et contre la présomption; nous ne songeons ni à altérer la simplicité de l'essence divine, ni à rabaisser Dieu jusqu'aux faiblesses et aux infirmités de la créature. Nous sommes armés de principes certains, nous suivons une méthode très-sûre et très-féconde; nous pouvons aller en avant<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Voir la note B, à la fin du volume.



## CHAPITRE X

### LES ATTRIBUTS DE DIEU

#### ATTRIBUTS MÉTAPHYSIQUES

Emploi de la méthode d'élimination. — Dieu conçu comme nécessaire et immuable par opposition à la contingence et à la mutabilité du monde. — Absurdité de l'idée hégélienne d'un progrès en Dieu. — Dieu conçu comme éternel et immense par rapport aux limites des êtres finis dans la durée et dans l'étendue. — Vraie notion de l'éternité et de l'immensité. — Mystère de la coexistence du fini et de l'infini. — Essai d'une théorie du temps et de l'espace.

Nous commencerons donc par regarder ce que nous avons appelé l'aspect sombre, l'aspect négatif des êtres finis. A chaque imperfection nouvelle qui se manifestera en eux, nous procéderons par élimination et par contraste ; nous déclarerons que cette imperfection et cette limite qui leur sont essentielles ne se trouvent point en Dieu ; nous lui attribuerons la perfection opposée, et nous acquerrons ainsi quelque notion de Dieu en connaissant ce qu'il n'est pas, *aliqualem Dei notitiam cognoscendo quod non est*.

Nous indiquerons quatre contrastes, qui donnent ce qu'on est convenu d'appeler les attributs métaphysiques de Dieu ; par où l'on entend ceux que nous pouvons affirmer de lui, lorsque nous le considérons en

lui-même et indépendamment de tout rapport avec la création ou possible ou réalisée.

Les êtres finis sont contingents ; Dieu est nécessaire.

Les êtres finis sont sujets au changement ; Dieu est immuable.

Les êtres finis sont soumis à la loi de la succession dans le temps ; Dieu est éternel.

Les êtres finis sont limités dans l'espace ; Dieu est immense.

## I

Qu'est-ce qu'un être contingent ? C'est un être qui, considéré dans sa nature, dans son essence, indépendamment du fait actuel de son existence, peut indifféremment exister ou ne pas exister ; c'est un être qui n'a pu passer de la possibilité à la réalité actuelle que par l'action d'une cause capable de le produire, par conséquent un être dépendant, un être qui n'est pas à lui-même sa source et son principe, mais qui trouve l'un et l'autre hors de soi et au-dessus de soi, un être enfin qui, n'ayant commencé à exister que parce qu'il a été produit, peut cesser d'exister par voie de destruction.

D'où me vient cette idée de contingence ? Je réponds sans hésiter : de toutes les facultés de mon esprit, de l'expérience comme de la raison, des sens comme de la conscience.

Dès que ma raison conçoit le fini et l'imparfait, elle conçoit le contingent, qui n'est qu'un des aspects de l'imperfection et de la limite. Tout ce qui est contingent est fini ; car il n'y a pas de limitation mieux caractérisée que la dépendance, que cette situation inférieure d'un être qui a été d'abord un simple possible, d'un être qui serait toujours demeuré tel sans l'intervention et, comme dirait Platon , sans la commisération d'une cause étrangère, d'un être enfin qui ne continue d'exister que par le concours de cette cause. Réciproquement, tout ce qui est fini est contingent ; car s'il ne l'était pas, s'il possédait l'indépendance , s'il avait en lui-même la source éternelle et intarissable de l'être , s'il possédait un principe de résistance qui fût invincible même à l'action toute-puissante de Dieu, il serait, par ce côté, égal à l'infini et infini lui-même.

Laissons la métaphysique pure, et regardons le fait. Est-ce que ce passage de la possibilité à la réalité, qui est le signe de la contingence, n'est pas la loi de tous les êtres vivants, c'est-à-dire de ceux qui occupent le sommet de la création ? Est-ce que je ne puis pas dire, pour chacun d'eux, le jour et l'heure de son avènement ? est-ce que je ne connais pas les causes (mystérieuses dans leur action intime, visibles dans leur effet), qui le produisent, l'accroissent, le conservent, et qui, cessant peu à peu d'agir, le laissent enfin attester une seconde fois sa contingence par la mort ? Bien plus, ai-je besoin de sortir de moi-même pour savoir, par la plus certaine des expériences, ce que c'est



qu'un être contingent ? Eh ! que suis-je donc, si je ne suis pas cela ? Est-ce que j'ai toujours existé ? est-ce qu'il ne se pouvait pas que je n'existasse jamais ? est-ce, que, sans l'action (évidemment contingente, puisqu'elle a été libre) des causes qui m'ont donné naissance, j'aurais jamais passé de la catégorie des possibilités dans celle des réalités ? est-ce que l'histoire de ma naissance ne me prouve pas démonstrativement que mon être est communiqué, emprunté, dérivé d'une source qui n'est pas en lui ? est-ce que, sans raisonnement et sans preuve, le sentiment continu de ma dépendance et de ma contingence ne fait pas partie de la conscience que j'ai de moi-même ? Que si ce moi simple, qui peut survivre et survit en effet à la dissolution des organes, si cette volonté autonome qui ne peut être forcée dans les retranchements de son libre arbitre, si cette intelligence qui atteint l'infini et aspire à l'immortalité, si tout cela est cependant contingent, comment imaginer pour tout de bon que le corps est d'une constitution supérieure à cette âme qui le gouverne avec tant d'empire, que les molécules matérielles, aveugles, inertes, placées au plus bas degré de l'être, possèdent ce privilège souverain d'exister par elles-mêmes ? Et si chacun des êtres de l'univers est contingent, comment l'univers, qui n'est que leur total, régi par des lois qu'il n'a pas faites et qu'il ne connaît pas, ne serait-il pas contingent comme eux ?

Mais, selon notre méthode, reconnaître la contingence du monde comme une suite de son imperfection

et de sa limitation, c'est affirmer par une réciprocité inévitable qu'en Dieu, être infini et parfait, il n'y a rien de pareil, rien qui soit la dépendance, rien qui soit la distinction du possible et du réel, et qu'autant il est raisonnable de demander la cause du fini, autant cette question, appliquée à Dieu, est *impertinente* et vide de sens. Dieu ne peut pas ne pas être ; il est nécessaire ; il est par lui-même, — non pas comme par une cause, mais en ce sens qu'il est l'être plein, l'être sans restriction, l'être sans limite, l'être sans mélange de non-être, et en ce sens qu'on ne saurait avec quelque apparence de déraison chercher un principe à ce qui est le principe, une source à ce qui est la source. L'être est, parce qu'il est ; si nous savions épurer nos pensées et opérer pour tout de bon la suppression des limites, nous commencerions non pas à comprendre, mais à concevoir du moins en quelque façon la signification immense de ce mot d'*être*, et que, quand on a dit de Dieu : il est l'*être*, on a tout dit et donné la raison de tout. Fénelon l'avait bien compris, et peut-être, si on l'ose dire, oubliait-il un peu trop l'infirmité nécessaire de notre condition présente lorsqu'il s'écriait : « O mon Dieu, que vous  
« êtes grand ! peu de pensées atteignent jusqu'à vous ;  
« et quand on commence à vous concevoir, on ne peut  
« plus vous exprimer : les termes manquent ; les plus  
« simples sont les meilleurs ; les plus figurés et les plus  
« multipliés sont les plus impropres. Si on a la so-  
« briété de la sagesse, après avoir dit que vous êtes,  
« on n'ose plus rien ajouter. Plus on vous contemple,

« plus on aime à se taire, en considérant ce que c'est que  
« cet être qui n'est qu'être, qui est le plus être de tous les  
« êtres, et qui est si souverainement être qu'il fait seul  
« comme il lui plaît être tout ce qui est. En vous voyant,  
« ô simple et infinie Vérité, je deviens muet, mais je de-  
« viens, si je l'ose dire, semblable à vous ; ma vue de-  
« vient simple et indivisible comme vous. Ce n'est point  
« en parcourant la multitude de vos perfections que je  
« vous conçois bien ; au contraire, en les multipliant  
« pour les considérer par divers rapports et diverses  
« faces, je vous affaiblis, je vous diminue ; je me dimi-  
« nue, je m'affaiblis, je me confonds : cet amas de par-  
« celles divines n'est plus parfaitement mon Dieu ; ces  
« infinis partagés et distingués, ce ne sont plus ce simple  
« infini qui est le seul infini véritable. Oh ! que j'aime  
« bien mieux vous voir tout réuni en vous-même d'un  
« seul regard ! Je vois l'être, et j'ai tout vu ; j'ai puisé  
« dans sa source, je vous ai presque vu face à face. C'est  
« vous-même ; car, qu'êtes-vous, sinon l'être ? et qu'y  
« pourrait-on ajouter qui fût au delà <sup>1</sup> ? »

Nous avons cependant raison d'ajouter quelque chose. Nous concevons que la connaissance parfaite de Dieu serait dans cette vision simple ; mais nous sentons en même temps qu'ici-bas nous ne pouvons nous y tenir, et que nous avons sans cesse besoin de défendre l'idée de l'*Être* contre toutes les imaginations qui viennent la corrompre, et contre toutes les négations qui

<sup>1</sup> Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, deuxième partie, ch. v, art. 4<sup>e</sup>.

la détruisent en la limitant. Dans nos habitudes de pensée et de langage, quand nous parlons d'*être*, nous entendons *les êtres* particuliers, c'est-à-dire les choses qui n'existent que de telle ou telle façon, à tel degré, dans telle mesure, celles qui n'achètent, si je puis dire, un certain genre de réalité que par la privation d'un autre. Il faut donc corriger ces habitudes, et rappeler la pensée à son véritable objet par des idées et des expressions qui, sans doute, n'ajoutent rien à la véritable notion de l'Être, de l'*Être tout court*, comme dit Fénelon, mais qui la maintiennent ou la rétablissent dans sa pureté et dans sa grandeur. Il faut dire que Dieu est l'Être infini, de peur qu'on ne transporte en lui les bornes avec lesquelles tous les êtres nous apparaissent. Il faut dire qu'il est l'Être parfait, pour exclure de lui toute consubstantialité avec les natures imparfaites, et pour aller au-devant de l'erreur panthéiste qui croit lui ajouter quelque chose en le composant, pour ainsi dire, d'un mélange d'absolu et de relatif. Il faut dire qu'il est l'être nécessaire, afin de mieux marquer encore l'opposition entre l'être indépendant et les êtres empruntés, entre l'être-principe et les êtres dérivés, entre l'être *qui est* et les êtres *qui deviennent*, afin aussi de ne pas laisser oublier que le *devenir* a sa source dans l'Être qui est par lui-même tout ce qu'il est, et que, s'il n'y avait pas, en dehors de la série totale des choses contingentes, un principe supérieur à toute contingence, cette série elle-même, c'est-à-dire tout ce que nous sommes et tout ce que nous voyons,

demeurerait éternellement irréalisable. Mais en disant tout cela, et en y ajoutant ce qui nous reste à dire, nous savons ou nous devons savoir que nous ne faisons qu'écarter des idées fausses, sans rien ajouter à l'idée de l'Être, laquelle contient tout cela et bien plus encore dans sa féconde unité. Cette idée a été notre point de départ; elle est encore, après ce circuit, le terme où notre esprit se repose.

## II

Je passe au second contraste.

La contingence est un attribut ou plutôt une négation métaphysique qui a besoin de quelque réflexion pour être aperçue dans les êtres. Leur mutabilité est un fait visible, et la science de la nature n'est que la science des lois de leurs changements. Tout est en mouvement dans le monde; parmi les corps célestes, les uns tournent autour d'un centre, les autres, centres immobiles à l'égard des premiers, emportent avec eux tout leur système vers quelques points de l'univers. Le tout est soumis à des causes lentes de transformations, que la brièveté seule de notre vie nous empêche de prendre sur le fait. La science, d'ailleurs, nous révèle ce que nous ne voyons pas de nos yeux; nous savons qu'à l'heure qu'il est, il y a des astres qui naissent et des astres qui meurent, peut-être des soleils qui s'allument et des soleils qui s'éteignent. Sur

notre globe, les forces physiques et chimiques modifient incessamment, par aggrégation ou par désaggrégation, par composition ou par décomposition, l'état de la matière inerte. Chaque être organisé commence, continue et achève l'histoire de sa vie; chaque animal passe par des sensations qui varient à tout instant; chaque homme ajoute au double mouvement qui l'emporte avec son vaisseau terrestre dans l'océan du ciel, au mouvement continu de déperdition et de réparation dont son corps est le siège, aux modifications incessantes qui constituent sa vie sensitive, aux accroissements et aux décroissements de son intelligence, les changements plus profonds et plus brusques produits par les résolutions libres de sa volonté *ambulatoire jusqu'à la mort*, comme dit la loi romaine. Il semble ainsi que la mutabilité soit en raison directe de la dignité des êtres.

Cela est vrai, et il en doit être ainsi dans le monde des choses finies. La grandeur des êtres imparfaits est dans leur perfectibilité. Puisqu'ils n'ont pas la plénitude de l'être, c'est pour eux une perfection très-réelle de pouvoir augmenter peu à peu la quantité initiale qu'ils en ont reçue; et la destinée la plus glorieuse que puisse rêver un être fini, c'est d'avoir pour loi le progrès, c'est-à-dire le changement continu dans le sens du meilleur, et pour terme *idéal* de son perfectionnement, la perfection.

Mais prenons garde, c'est parce que le point de départ est très-bas, très-éloigné de la perfection qu'il est beau de le dépasser. La loi *du devenir* convient aux créa-

tures les mieux placées dans la hiérarchie du monde, parce que ce qu'elles peuvent devenir vaut toujours mieux que ce qu'elles étaient au début et que ce qu'elles sont devenues par leurs premiers progrès. Qu'au contraire le point de départ soit la perfection absolue et la plénitude de l'être ; la notion du progrès, combien plus celle d'un changement ou d'un devenir non progressif, devient dès lors inapplicable, et contient une absolue contradiction dans les termes. Et c'est là l'excellente raison pour laquelle le panthéisme de Hegel, fondé sur l'idée du progrès en Dieu, du développement successif de l'absolu, devait être précédé d'une logique qui proclamât hardiment l'identité des contradictoires. Dire que Dieu se développe et *progressse*, c'est dire que l'Être, qui possède actuellement toutes les perfections, manque actuellement de plusieurs perfections et travaille à les acquérir. Et si, laissant de côté cette forme particulière du changement qui s'appelle le progrès, on place en Dieu une mutabilité quelconque, on dit équivalement de deux choses l'une : ou que Dieu n'était pas parfait, c'est-à-dire n'était pas Dieu, si l'état où il passe vaut mieux que l'état précédent ; ou qu'il n'est plus Dieu, si son nouvel état est inférieur au premier. Perfectionnement, dégradation, ce sont là les deux termes nécessaires de tout changement. C'est pourquoi, tandis que le changement convient à l'être fini qui peut accroître ou diminuer sa mesure d'être et de perfection, il répugne absolument à l'être infini ; et l'on ne peut le représenter comme devenant plus infini ou moins infi-

ni sans que l'absurdité de l'hypothèse n'éclate dans l'absurdité même du discours.

### III

Dieu est immuable; donc il est éternel.

Personne n'en doute. Mais tout le monde ne conçoit pas l'éternité divine comme il faut la concevoir.

La première idée que ce mot éveille, c'est que Dieu a toujours été et sera toujours. On conçoit un temps infini, et un Dieu remplissant de sa vie tous les instants de cette durée uniforme et continue. Il y a là quelque vérité, mais non pas la vérité tout entière; et si nous prenons à la lettre ces expressions de passé et d'avenir, d'instant, de durée, elles nous font concevoir Dieu d'une manière indigne de lui. Ce qu'elles contiennent de vérité, c'est l'idée du *toujours*, de la permanence indestructible de l'être, idée qu'on ne peut pas ne pas avoir dès qu'on conçoit Dieu comme l'être nécessaire, idée enfin qui peut se formuler ainsi : à quelque moment qu'il existe un être contingent, Dieu coexiste, et à supposer qu'il n'y ait jamais eu, qu'il ne doive jamais y avoir d'être contingent, Dieu n'existe pas moins. Ce que les mêmes expressions contiennent de trompeur, de contraire à la vraie notion de Dieu, c'est l'idée de la succession, qui doit être absolument écartée, dès qu'on croit à l'immutabilité divine.

En effet, « qui dit changement dit succession; car « ce qui change passe nécessairement d'un état à un



« autre : l'état d'où on sort précède, et celui où on  
« entre suit. Tout changement, toute non-permanence  
« enferme une succession ; toute existence bornée em-  
« porte une durée divisible <sup>1</sup>. » Mais précisément parce  
que la succession, qui est une forme du changement,  
convient à la créature, parce qu'elle est une de ses li-  
mitations et un de ses côtés négatifs, elle ne saurait  
convenir à Dieu ; et l'idée d'éternité, bien loin de se  
confondre avec celle de temps successif, l'exclut abso-  
lument. En Dieu, point de passé et point d'avenir parce  
qu'il n'y a point de changement. Ne parlons de lui  
qu'au présent, comme nous savons bien le faire quand  
nous parlons des vérités éternelles. Disons-nous que les  
trois angles d'un triangle *seront égaux à deux droits ?*  
Disons-nous que les phénomènes *ont supposé une*  
*cause ?* Nullement ; car nous sentons, nous, êtres suc-  
cessifs, qu'en nous élevant à ces vérités, nous passons  
de la sphère des choses qui durent à la sphère des  
choses qui demeurent ; et pour parler convenablement  
des vérités qui ne changent pas, nous bannissons les  
expressions relatives au temps, mesure des choses qui  
changent. Conviennent-elles davantage à Dieu en qui  
seul ces vérités éternelles ont leur réalité et leur éter-  
nité ?

D'ailleurs, outre qu'elles n'offrent à l'esprit aucun sens  
intelligible dès qu'on les entend à la lettre au lieu de les  
prendre pour ce qu'elles valent, pour une figure em-

<sup>1</sup> Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, deuxième partie, ch. v.

pruntée aux choses finies, pour une imparfaite et grossière image de l'absolue permanence de l'être divin, on peut montrer d'une autre manière encore qu'elles contredisent directement la notion de l'infini. Si Dieu est infini, il l'est actuellement; il l'est dans tous les sens, il est, comme le dit Malebranche par une éloquente tautologie, *l'infini infiniment infini*. Supposons donc que Dieu dure sans changer. (quoique cela ne veuille rien dire), et que sa vie, au lieu d'être *tota simul*, au lieu d'être un présent permanent, soit comme la nôtre une série d'instantanés où un présent mobile flotte entre l'avenir et le passé. Ce passé n'est plus, Dieu en a perdu la possession, il ne peut plus le reprendre; et, comme cet ancien qui ne voulait pas dire: *J'ai vingt ans*, mais: *J'ai perdu vingt ans*, Dieu pourrait dire: J'ai perdu l'éternité écoulée. Supposez encore, contre toute raison, qu'il ne l'ait pas perdue, et que, de ce côté, sa vie soit actuellement sans limite; du moins est-elle limitée du côté de l'avenir; l'instant présent est pour elle une borne qui recule sans jamais disparaître, et au delà de laquelle il y a toujours pour la vie divine quelque chose à acquérir. Nous voilà donc retombés dans le progrès, dans le devenir, dans la limite, dans tout ce que nous avons si scrupuleusement écarté de la notion de Dieu. Et ici encore, pour n'avoir pas voulu accepter la vraie notion de l'éternité parce qu'elle nous dépasse, notre raison arrive à se contredire elle-même en introduisant dans l'idée de l'être infini et parfait la limite avec la durée, et l'imperfection avec le changement.

Il faut raisonner sur l'immensité comme sur l'éternité et, comme nous avons distingué celle-ci de la durée successive, distinguer celle-là de l'étendue divisible.

De ce côté comme de tous les autres, les créatures sont limitées. Les corps ne sont présents, n'existent que dans les bornes assignées à leur étendue par les surfaces qui la terminent ; et de plus, le corps n'est pas une unité réelle qui soit présente tout entière à tous les points de son étendue ; c'est une agrégation de parties dont chacune n'est présente que là où elle subsiste. Les âmes, il est vrai, sont d'une condition supérieure ; par leur nature spirituelle, elles ne sont pas enfermées dans un point de l'espace ; mais en vertu de leur union avec le corps, elles ne sont présentes par leur action qu'à ce corps lui-même, et, par leurs perceptions, qu'aux étendues que leurs organes peuvent atteindre. Ni cette divisibilité, ni cet emprisonnement ne sauraient convenir à Dieu. Dieu est simple ; par conséquent là où il est, il est tout entier. Dieu est infini ; par conséquent il est partout. Mais qu'est-ce à dire *partout* ? Dieu est-il dans un lieu ? Occupe-t-il une place ? Est-il répandu dans l'espace ? Vaines imaginations qui nous font retomber dans le divisible, comme tout à l'heure des imaginations analogues nous faisaient retomber dans le changement ; conceptions grossières empruntées à la matière et qui ne conviennent pas même à cet esprit fini qui est l'âme humaine, combien moins à cet esprit infini qui est Dieu ! Revenons à l'idée de l'Être, de l'Être indivisible par rapport à l'étendue

comme par rapport à la durée. Dieu est, et rien n'est que par lui. Donc, de même que la permanence non successive de sa vie coexiste à tous les instants de la durée de ses créatures changeantes, de même la simplicité absolue de son être coexiste, par une présence aussi certaine qu'incompréhensible, à tous les points de leur extension. Quiconque ne s'en tiendra pas là, quiconque ne gardera pas fermement dans son esprit, comme les deux bouts de la chaîne dont parle Bossuet, d'une part, la foi à la simplicité indivisible de Dieu, d'autre part, la foi à son omni-présence, aboutira nécessairement à l'une des deux contradictions suivantes : ou d'imaginer qu'il y a des lieux où Dieu n'est pas, des êtres auxquels sa présence fait défaut, ce qui révolte non-seulement la raison philosophique, mais le bon sens ; ou de se représenter Dieu comme un je ne sais quel souffle disséminé ou voyageant à travers l'espace, ce qui est la forme la plus grossière du panthéisme.

Je pourrais en rester là et conclure ce chapitre par ce nouvel exemple d'une vérité très-démonstrativement établie et cependant très-mystérieuse, très-inexplicable, très-supérieure à la raison même qui l'atteint et la prouve. Mais je me souviens qu'en discutant le scepticisme de Kant, je me suis à peu près engagé, quand le moment serait venu, à m'expliquer sur les idées d'espace et de temps qui lui fournissent ses premières objections contre la valeur objective de la raison humaine. Je faisais dire à Philalèthe : « Les objections de Kant contre le

« temps et l'espace ne sont pas ce qui m'effraye ; car je  
« crois qu'on peut prouver que ces deux idées ne sont  
« que des produits hybrides, où l'imagination inter-  
« vient autant que la raison, jusqu'à ce que, faisant  
« la part de l'une et de l'autre, nous sachions distinguer  
« ce qui est contingent, créé, expérimental, à savoir  
« l'étendue et la durée, attributs ou manière d'être des  
« créatures, et ce qui est nécessaire et rationnel, l'im-  
« mensité et l'éternité, attributs de Dieu. » Puisque  
l'occasion se présente, entrons dans cette discussion ;  
peut-être ne nous conduira-t-elle pas à des résultats  
complets, mais du moins elle ne peut plus avoir de  
danger ni pour la raison dont nous connaissons les  
limites, ni pour la théodicée, puisque l'immutabilité de  
Dieu et son omni-présence sont désormais hors de  
cause. Ce ne sera proprement qu'un court appendice  
psychologique et métaphysique, où nous recherche-  
rons d'abord quel est le caractère et quelle est l'origine  
des idées d'espace et de temps, puis à quelle réalité ob-  
jective ces deux idées correspondent.

#### IV

L'étendue et la résistance sont pour nous les deux  
éléments principaux de l'idée complexe de corps, et il  
est facile de déterminer celui de nos sens auquel nous  
devons la révélation de ces deux qualités essentielles de  
l'être corporel. L'odorat et le goût ne nous donnent (di-  
rectement, du moins,) que des sensations, c'est-à-dire

des impressions agréables ou pénibles qui ne font pas sortir le moi de lui-même et ne lui manifestent l'existence d'aucune réalité extérieure. Les phénomènes sonores, qui sont l'objet propre de l'ouïe, nous apparaissent à la vérité comme distincts du moi qui les perçoit ; mais rien en eux ne nous apprend immédiatement qu'ils se produisent dans un corps, c'est-à-dire dans une étendue résistante. La vue promène dans une vaste étendue nos regards et notre pensée ; mais, d'une part, elle ne nous fait point soupçonner qu'il y ait dans cette étendue une force qui résiste ; d'autre part, avant que son éducation soit faite, elle ne nous montre l'étendue que sous les deux dimensions qui constituent la surface, sans nous faire pénétrer jusqu'à la troisième, je veux dire jusqu'à la profondeur qui achève le solide. L'art tout entier de la perspective est fondé sur ce fait psychologique que confirment d'ailleurs des expériences décisives. C'est le toucher, sens plus modeste, n'agissant point à distance, et embrassant moins de choses à la fois, qui nous donne, d'un seul coup, dans son exercice actif, la perception de quelque chose d'étendu qui nous résiste ; et ce quelque chose est précisément ce que nous appelons le corps.

Nous débutons donc par avoir, au moyen des organes spéciaux du tact, la perception concrète d'un corps, c'est-à-dire d'une chose réelle, étendue et résistante. La faculté d'abstraire, entrant bientôt en jeu, nous permet d'envisager cet objet complexe sous un seul aspect, et de distinguer son étendue non-seulement de

sa résistance, mais même de son existence réelle. Renou-  
velant le même travail sur d'autres perceptions, nous obte-  
nons ainsi les idées abstraites de plusieurs étendues ou  
grandeurs déterminées. Enfin, négligeant les différences  
de figure et de grandeur pour ne nous attacher qu'à ce  
qu'il y a de commun en toutes ces notions individuelles,  
nous arrivons à l'idée générale d'étendue.

L'idée de durée, dont il faut chercher l'origine dans  
le sens intime et non plus dans les sens extérieurs, se  
forme en nous d'une manière analogue. Ma vie n'est  
pas un état immobile et toujours identique à lui-même,  
mais une série de phénomènes distincts et de dévelop-  
pements successifs. De ces phénomènes, les uns ne  
sont que des impressions fugitives qui passent rapide-  
ment et ne laissent qu'une trace confuse. Mais d'autres  
suivent un cours plus lent ; il y a des douleurs que  
notre cœur boit goutte à goutte, des idées que notre  
raison retourne en tous sens, des hésitations dont notre  
volonté a peine à sortir. Enfin, sous cette variété, nous  
sentons persister l'être qui en est souvent l'auteur et  
toujours le théâtre ; nous nous sentons modifiés dans nos  
états intérieurs, dans nos sentiments et nos idées, dans  
nos vertus et nos vices, dans nos défauts et nos quali-  
tés ; et tout à la fois nous nous sentons identiques à  
nous-mêmes par le fond intime de notre être. La con-  
science, aidée de la mémoire, nous représente donc la  
vie de l'âme comme une série de phénomènes successifs  
s'accomplissant dans un *moi* qui dure. Et de même que  
le travail de l'abstraction et de la généralisation trans-

forme la perception concrète d'un corps en l'idée abstraite d'une étendue particulière, et cette idée même en la notion générale d'une étendue indéterminée, de même, et par des procédés tout à fait identiques, l'esprit, partant de la conscience des phénomènes successifs et de la conscience du moi qui persiste, s'élève à la conception générale de la succession et de la durée.

Jusqu'à ce point, rien ne dépasse la portée de l'expérience. Entre les perceptions des animaux et nos idées je ne vois ici qu'une différence de degré et non de nature. De part et d'autre les matériaux sont les mêmes; et le défaut de réflexion et d'activité intellectuelle, empêche seul l'animal d'en tirer tout le parti que nous en tirons nous-mêmes.

Mais voici tout autre chose : au delà des limites où la voûte du ciel enferme mon œil, l'esprit, perçant cet obstacle, cherche quelque chose encore; parvenu à l'extrême frontière où s'arrête la création physique, il conçoit l'universalité des choses étendues comme située dans un contenant immense qu'il appelle l'espace, à l'égard duquel l'ensemble de ces millions de mondes est comme un point. Il affirme, sans hésiter, qu'il y a place dans ce réceptacle inépuisable non-seulement pour tout ce qui est, mais encore pour tout ce qui est possible à concevoir; et il ne craint nullement qu'à force d'y entasser matière sur matière, l'espace vienne jamais à être rempli. Un mouvement analogue, non moins naturel et non moins invincible se produit dans notre esprit à l'occasion de la durée. Toute la série des choses



successives se place pour lui dans un contenapt qui la dépasse en avant et en arrière, et qui, si loin qu'on la prolonge dans l'avenir, si haut qu'on la fasse remonter dans le passé, laisse place, avant et après elle, pour d'autres séries illimitées de successions et de durées. Ainsi nous voyons l'idée de temps correspondre exactement à l'idée d'espace, naître de la même façon et se revêtir des mêmes caractères. Tous deux, l'espace et le temps, nous sont donnés comme infinis, l'un en étendue, l'autre en durée; tous deux nous sont donnés comme nécessaires. Car si nous concevons comme possible la suppression de tout corps et de toute succession de phénomènes, notre esprit ne peut, quoi qu'il fasse et dans quelque hypothèse qu'il cherche à se placer, consentir à l'anéantissement de ce qui lui apparaît comme condition de la possibilité des corps et de la possibilité des événements successifs. Ce sont des contenants qui peuvent rester vides, mais qui restent et qui attendent.

Or, d'où avons-nous appris à penser tout cela? Nos sens perçoivent-ils l'espace? Le sens intime a-t-il conscience du temps? L'expérience, qui porte exclusivement sur les choses finies et contingentes, peut-elle atteindre l'infini et le nécessaire? Du moins, si l'on recule devant cette contradiction manifeste, peut-elle transformer les données qui lui sont propres, jusqu'à en faire sortir ce qu'elles ne contiennent pas, le nécessaire du contingent, l'infini du fini? Cela n'est assurément ni possible, ni concevable. C'est pourquoi nous

voyons la plupart des écoles sensualistes, prenant à rebours la méthode psychologique qui est avant tout une méthode d'analyse, s'appliquer à brouiller et à confondre les deux choses les plus distinctes du monde, le fini et l'infini, et dépouillant l'idée d'espace et l'idée du temps de leur caractère essentiel, ramener la première à l'idée d'étendue, et la seconde à l'idée de succession. Nous ne discuterons pas ce procédé sophistique. Quand on a constaté un fait, on est dispensé de répondre aux doctrines qui nient sa réalité; le fait lui-même suffit à leur réfutation. La conscience affirme que les idées de temps et d'espace sont dans l'intelligence humaine et qu'elles y sont avec un caractère absolu et nécessaire. La question psychologique est donc résolue.

Reste la question métaphysique : quelle est la valeur objective des idées de temps et d'espace? à quelle réalité infinie et nécessaire correspondent-elles? Ne craignons pas d'aborder ce problème. Il n'y a point de témérité à suivre la raison où elle nous mène quand on sait s'arrêter où elle nous quitte<sup>1</sup>.

Voici une première explication fort simple et presque naïve; elle est indiquée dans Platon, et elle a été formellement enseignée de nos jours : « Le temps et l'espace existent véritablement, et ce sont deux infinis. » Que sont-ils donc? Sont-ils Dieu? nullement. Sont-ils des attributs de Dieu? pas davantage. Dieu est dans

<sup>1</sup> Bossuet, *Traité du libre arbitre*, ch. iv.

l'espace et le remplit ; il est dans le temps et en occupe tous les instants ; mais il n'est point le temps et l'espace. Ils sont donc des êtres distincts de Dieu ? Il faut bien venir là ; car de dire , comme on l'a essayé , qu'ils ne sont ni des êtres , ni des attributs ou modifications d'un être , et que cependant ils sont des réalités , qu'ils sont le temps et l'espace , et rien de plus , cela est ou formellement contradictoire , ou parfaitement inintelligible. Mais si ce sont des êtres , des substances , voilà donc , à côté de Dieu , d'autres infinis qui le contiennent et le limitent , qui ne dépendent pas de lui , et dont il dépend puisqu'il ne peut exister qu'en eux ; et ainsi l'on arrive à reconstituer le vieil Olympe au profit de je ne sais quel polythéisme métaphysique , moins poétique , mais non pas plus raisonnable que celui d'Homère.

La seconde solution est proposée par Newton et Clarke , qui font du temps et de l'espace deux attributs de Dieu : « Dieu , disent-ils , n'est pas le temps et l'espace , mais en durant partout et toujours , il constitue « le temps et l'espace. » Cette doctrine ne compromet pas moins la simplicité de l'essence divine que la première n'altérerait son unité. L'espace et le temps , pénétrant dans la nature de Dieu , y apportent leurs propriétés ; et voici Dieu devenu divisible comme eux. En vain espérerait-on échapper à cette conséquence en soutenant que l'espace , ou étendue infinie , est , de fait , indivisible ; qu'en effet , diviser deux choses , c'est les séparer par l'interposition d'une troisième , mais qu'une telle opération est inexécutable pour l'espace , puisque

entre deux de ses parties, vous ne pouvez rien mettre qui ne soit l'espace encore et qui, par conséquent, ne les unisse au lieu de les séparer. La question n'est point de savoir si les parties sont séparables, mais si elles sont réellement distinctes. Or, à cette question, la géométrie tout entière donne une réponse affirmative, puisqu'elle n'a pour objet que les déterminations ou divisions de l'espace, et qu'elle les pousse jusqu'à l'infini. — Le temps, divisible aussi jusqu'à l'infini en parties distinctes, n'introduit pas une moindre multiplicité dans l'essence de Dieu. De plus, il y introduit la limite : car s'il n'a pas de terme dans le passé, il en a un dans le moment présent, qui est pour lui une limite mobile, reculant sans disparaître et témoignant, de la manière la plus démonstrative, que le temps n'est pas un véritable infini, mais une quantité bornée dont chaque instant nouveau vient augmenter la grandeur.

Si le temps et l'espace sont de faux infinis, il reste donc à dire, avec Leibniz, que ce sont des conceptions purement relatives aux choses étendues (c'est-à-dire aux corps), et aux choses successives (c'est-à-dire aux événements); en sorte que l'imagination a plus de part que la raison dans la conception qui nous les représente comme infinis, nécessaires, indépendants de ce qu'ils contiennent.

Voici par quelle trompeuse analogie cette imagination s'explique. Un corps ne nous apparaît qu'entouré d'autres corps qui le limitent; un événement, que précédé et suivi d'autres événements qui bornent

sa durée; de là cette idée qu'il faut pour le monde entier, pris comme un corps unique, un récipient étendu qui le contienne; et pour toute la série des phénomènes successifs, prise comme un seul événement, une durée vide qui la reçoive. Mais procéder ainsi, ce n'est point obéir à une exigence légitime de la raison; c'est étendre au delà de ses limites naturelles une notion qui n'a de sens que dans ces limites elles-mêmes. Donc, c'est faire, comme dit Fénelon, une question impertinente, que de demander pourquoi Dieu a créé l'univers *ici* plutôt que *là* : *ici* et *là* sont des termes qui n'ont de sens que dans l'intérieur du monde et appliqués à ses parties les unes à l'égard des autres. Il n'est pas plus raisonnable de chercher pourquoi Dieu n'a pas créé le monde *plus tôt* ou *plus tard*; car ces mots ne se disent que d'un événement par rapport à un autre événement; ce sont des termes relatifs qui supposent deux objets de comparaison. Là où il n'y a qu'un seul objet et où, par conséquent, nul rapport ne peut être établi, il n'y a point lieu de les prononcer.

Nous arrivons donc, ce semble, à un résultat des plus décourageants. Nous avons cru atteindre l'infini réel, nous ne saisissons qu'un infini imaginaire : nous avons cru nous élever jusqu'à Dieu, nous retombons sur le monde.

Faut-il donc pour cela désespérer de la raison? et n'aurons-nous pris tant de soin de distinguer ses idées absolues et nécessaires d'avec les conceptions variables

et contingentes de l'expérience, que pour leur retirer toute valeur objective, et abandonner, à l'exemple de Kant, cette riche dépouille au scepticisme? A Dieu ne plaise : loin de nous défier de la raison, nous croyons, au contraire, qu'ici son premier effort n'est demeuré stérile que pour s'être arrêté trop tôt; il portera ses fruits si nous la suivons plus loin et plus haut, et si nous traversons hardiment avec elle l'intervalle qui nous reste à franchir.

Cet intervalle est celui qui sépare l'espace de l'immensité et le temps de l'éternité. L'espace est composé de parties, et par conséquent divisible; le temps ne l'est pas moins, et de plus, le moment présent est pour lui une limite toujours reculée, jamais anéantie. Ce ne sont donc que de faux infinis; pourquoi? sinon parce que notre esprit y laisse encore quelque chose de cette multiplicité et de cette limitation qu'il a trouvées dans l'étendue et dans la durée, comme dans toutes les notions empruntées à l'expérience. Effaçons donc résolument les limites, laissons la raison aller jusqu'au bout d'elle-même; et nous aurons, au lieu de ces deux chimères dont Leibniz a fait ressortir les contradictions, deux attributs de Dieu, ou plutôt deux points de vue auxquels nous nous plaçons pour le distinguer des choses étendues et successives, et l'envisager en même temps dans son mystérieux rapport avec elles.

Ainsi interprétée et dégagée du multiple et du divisible, la notion d'espace signifie que Dieu est immense. Qu'est-ce à dire? une seule chose : *Qu'il est*; qu'il est

dans l'infinie plénitude du mot; qu'il est *celui qui est*; qu'il est sans mesure, sans restriction, sans limite, tout entier en soi, et cependant présent, sans sortir de lui-même, à toutes les choses étendues quels que soient leur nombre et leur grandeur. Que d'autres corps s'ajoutent à ceux qui composent l'univers, Dieu ne leur devient pas présent, il leur *est* présent, sans avoir à franchir les limites de son royaume; il leur est présent, parce que, s'il est hors des choses par son indépendance et son infinité qui les dépasse, ces choses elles-mêmes, dépendantes de lui, vivant par lui, conduites par lui, ne sauraient être hors de lui. Que si vous demandez comment Dieu, supérieur à l'étendue, lui est cependant présent, et comment, sans être dans le lieu, il est partout tout entier, vous exigez de la raison plus qu'elle ne peut vous donner. Nous savons que cela est; mais le comment nous échappe, et c'est ici un des aspects multiples sous lesquels se présente l'insondable mystère des rapports du fini et de l'infini. Ce que nous pouvons dire, et ce qui doit faire taire la répugnance de notre orgueil à accepter ce qu'il ne peut pénétrer, c'est que c'est un mystère de bonté et d'amour. Dieu se suffit à lui-même; et si, n'ayant besoin de nous ni pour être, ni pour être parfait, ni pour être heureux, il nous fait, d'une manière absolument désintéressée, le don de l'existence, s'il exige en retour que nous acceptions, sans la comprendre, la coexistence du fini et de l'infini, de la créature et du Créateur, qui donc osera dire qu'il met à son bienfait des conditions trop dures?

L'éternité est au temps ce que l'immensité est à l'espace. Si le temps successif et mobile mesure les changements de la créature, l'éternité immobile est la seule mesure qui convienne à l'immuabilité de la vie divine. Qu'est-ce donc que l'éternité ? C'est, répond Fénelon, « la parfaite et absolue permanence de l'Être nécessaire et immuable. Dieu ne peut changer de modifications... ; il ne peut avoir aucune borne dans son existence : par conséquent il ne peut avoir aucune durée ; car ce que j'appelle durée c'est une existence divisible et bornée ; c'est ce qui est précisément opposé à la permanence... Comme tout être divisible est borné, ainsi tout véritable infini est indivisible. L'existence divine, qui est infinie, est donc indivisible. Si elle n'est point divisible comme l'existence bornée des créatures dans lesquelles il y a la partie antérieure et la partie postérieure, il s'ensuit que cette existence infinie est toujours tout entière... C'est donc retomber dans l'idée du temps et confondre tout que de vouloir encore imaginer en Dieu rien qui ait rapport à aucune succession. En lui rien ne dure, parce que rien ne passe ; tout est fixe, tout est à la fois, tout est immobile. En Dieu rien n'a été, rien ne sera ; mais tout est... Dirai-je, ô mon Dieu ! que vous aviez déjà eu une éternité d'existence en vous-même avant que vous m'eussiez créé, et qu'il vous reste encore une autre éternité après ma création, où vous existez toujours ? Ces mots de déjà et d'après sont indignes de Celui qui est. Vous ne pouvez souffrir



« aucun passé et aucun avenir en vous. C'est une folie  
« que de vouloir diviser votre éternité qui est une per-  
« manence indivisible ; c'est vouloir que le rivage  
« s'enfuie, parce qu'en descendant le long d'un fleuve,  
« je m'éloigne toujours de ce rivage qui est immobile...  
« Comment dirai-je donc que la courte durée de la  
« créature est par rapport à votre éternité ? N'étiez-  
« vous pas avant moi ? ne serez-vous pas après moi ?  
« Ces paroles tendent à signifier quelque vérité ; mais  
« elles sont, à la rigueur, indignes et impropres : ce  
« qu'elles ont de vrai, c'est que l'infini surpasse infini-  
« ment le fini ; qu'ainsi votre existence infinie surpasse  
« infiniment en tout sens mon existence qui, étant  
« bornée, a un commencement, un milieu et une  
« fin <sup>1</sup>. »

Les idées d'espace et de temps sont donc comme une première et grossière ébauche qu'essaye notre raison pour se représenter l'infini à propos du fini ; et de même que l'artiste, revenant sur l'esquisse de son œuvre, y efface les traits défectueux qui rompaient l'harmonie de l'ensemble, ainsi la raison, poussant plus avant, efface de ces deux idées tout ce qui rappelle le monde imparfait et divisible où elle avait trouvé un point d'appui pour son élan vers l'intelligible ; et, n'y laissant que ce qui porte véritablement le caractère de l'infini, elle conçoit l'éternité et l'immensité divines.

<sup>1</sup> Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, deuxième partie, ch. v, art. 3<sup>e</sup>.

Ce n'est pas tout; et les idées d'espace et de temps nous mènent encore à Dieu par un autre chemin. Quand nous disons que l'espace et le temps sont sans bornes, nous entendons qu'en dehors des choses étendues et successives qui sont ou ont été, il pourrait en exister d'autres, et cela à l'infini, sans que rien limite cette possibilité inépuisable. Qu'est-ce donc que la croyance à la possibilité d'une chose? C'est, en premier lieu, la certitude qu'il n'y a dans sa réalisation rien d'absurde et de contradictoire; en second lieu, la conviction qu'il y a hors d'elle une force capable de la produire. Donc, croire à cette possibilité infinie qui s'appelle l'espace, à cette possibilité infinie qui s'appelle le temps, c'est affirmer l'existence d'une force infinie, capable de produire sans mesure des objets étendus et des êtres successifs; c'est affirmer la toute-puissance de Dieu.

Résumons cette discussion en quelques brèves formules.

Par les sens, nous percevons les corps comme étendus; par la conscience, la vie de notre âme comme successive.

Par l'abstraction généralisée, nous tirons de ces perceptions individuelles et concrètes les idées abstraites générales d'étendue et de durée. C'est la limite du pouvoir de l'expérience.

De là, non par une transition insensible, mais par un élan qui nous fait franchir un abîme, nous nous élevons

aux deux idées absolues et nécessaires, et par conséquent rationnelles, d'espace sans limite et de temps sans commencement ni fin.

Arrivée à ce point, la raison rencontre cette inévitable question métaphysique : Qu'est-ce en soi que le temps et l'espace ? A quelle réalité correspondent ces idées ?

Dire avec Kant : *A aucune*, c'est supprimer la difficulté en tuant l'intelligence.

Dire que ce sont des choses réelles et distinctes de Dieu, c'est admettre plusieurs infinis ; c'est se contredire, ou plutôt ne pas s'entendre soi-même.

Enfin, dire que ce sont des attributs de Dieu, c'est dégrader l'essence divine, en la faisant étendue comme l'espace, successive comme le temps, divisible comme l'un et l'autre.

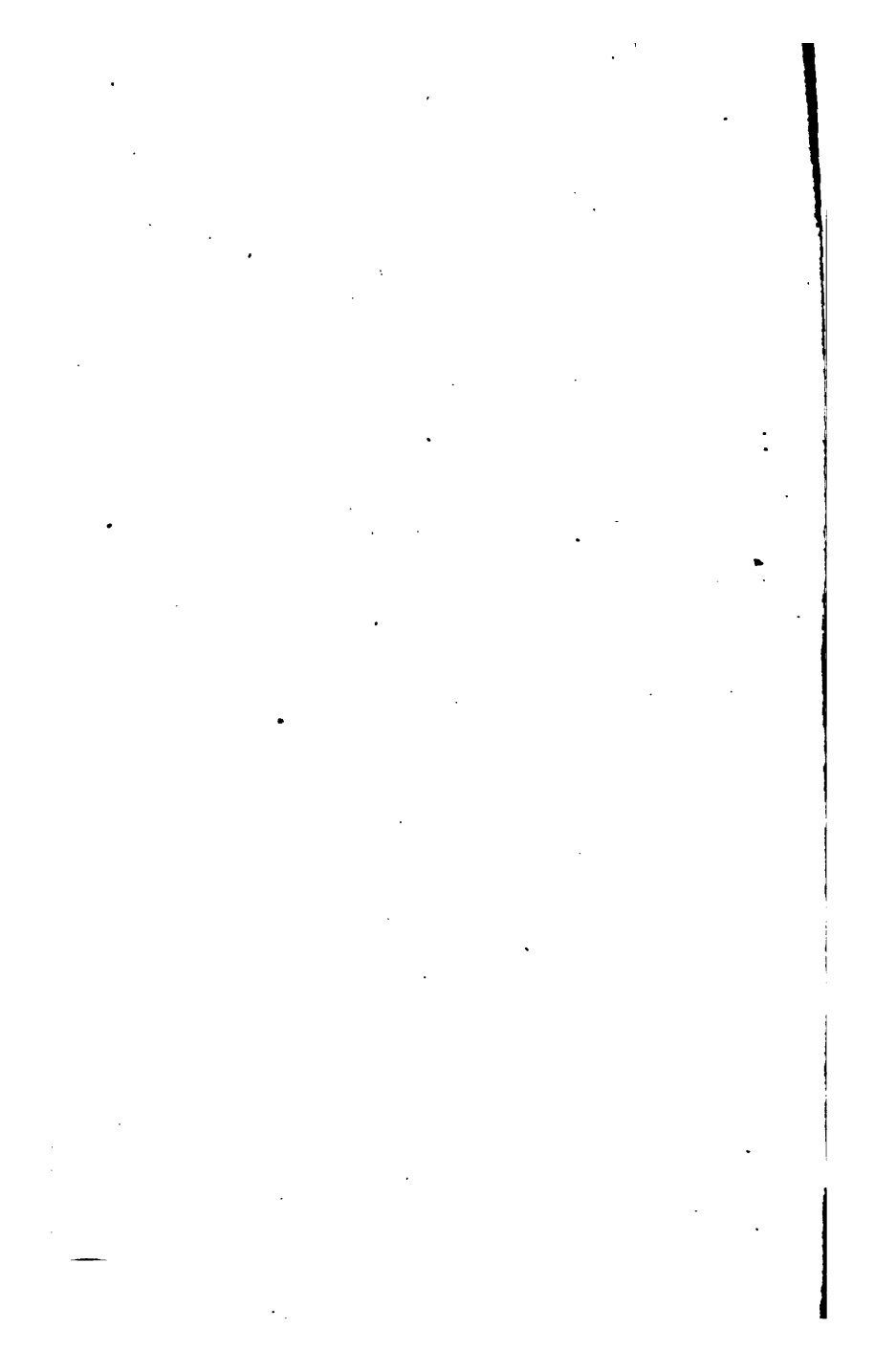
En réalité, ces deux idées sont le premier pas de notre raison, pour arriver, à travers l'étendue et la durée, à Dieu qui a fait les choses étendues et successives. Que la raison aille jusqu'au bout d'elle-même, qu'elle dégage ces idées de ce que l'imagination y a mis du sien, elle passera de l'espace à l'immensité, et du temps à l'éternité.

L'immensité, c'est l'être de Dieu, tel que nous le concevons lorsqu'arrivant à lui par la voie que nous ouvre la considération des choses étendues, nous affirmons qu'il est présent partout sans se diviser, sans sortir de lui-même, sans être dans le lieu. L'éternité, c'est l'être de Dieu, tel que nous le concevons, lorsque, nous élevant à lui à travers les choses successives, nous affir-

mons, d'une part, qu'il est présent aux choses qui durent, quelle que soit leur durée, d'autre part, que sa vie n'est point successive, mais permanente, toujours la même, supérieure au temps qui ne mesure que les choses mobiles.

Enfin, la croyance au temps et à l'espace, c'est-à-dire à la possibilité infinie des objets étendus et des événements successifs, est implicitement un acte de foi en la toute-puissance de Dieu, par laquelle seule cette double possibilité est réalisable.

C'est ainsi que la psychologie nous mène à la métaphysique et la métaphysique à la théodicée. Quittez à moitié chemin l'étude des idées rationnelles; il vous semblera que la raison a trois objets et qu'il y a trois infinis, le temps, l'espace et Dieu; vous nagerez dans un océan de contradictions. Suivez-la jusqu'au bout; vous reconnaîtrez qu'elle n'a qu'un objet et qu'il n'y a qu'un infini, Dieu éternel et immense.



## CHAPITRE XI

### LES ATTRIBUTS DE DIEU

#### LA PENSÉE ET L'AMOUR

- I. Dieu est-il indéterminé? — La genèse du panthéisme athée. — Comment il y a des philosophes qui pensent croire en Dieu tout en enseignant que Dieu n'existe pas. — Préservatif contre le panthéisme.
- II.—III. Emploi de la méthode de transcendance. — Comment le fait de la pensée et de l'amour dans l'homme conduit à attribuer à Dieu la pensée et l'amour. — Que Dieu se connaît et s'aime. — Comment il connaît et aime le monde.
- IV. Conclusion de la première partie. — Que les attaques contemporaines contre l'idée de Dieu ne sont pas nouvelles, mais renouvelées. — Confiance!

#### I

Je prendrais volontiers pour épigraphe de ce chapitre ces paroles de Platon dans le Sophiste : « Nous laissons-nous facilement persuader qu'en réalité l'Être absolu ne possède pas la vie et la pensée, et que cet Être auguste et saint ne vit ni ne pense ? » Et j'ajouterais avec Clarke : « Ceci est le fort de la dispute. »

On nous concède volontiers dans plusieurs écoles négatives, chez les Hégéliens en particulier, la plupart de nos affirmations précédentes : qu'il y a quelque chose d'éternel, d'absolu, de nécessaire; qu'il y a un Être

source de toutes les existences; que, « l'Être même, « c'est la définition métaphysique de Dieu; » que « l'Être pur est le principe et le commencement; » que « l'Être, c'est l'absolu; » que Dieu est la réalité souveraine: On nous accorde encore que Dieu est infini, et que « nous arrivons à ce concept par la suppression des « limites. » Mais prenons garde; dans les écoles hégéliennes, qu'entend-on par limites? On entend les déterminations. Et qu'entend-on par déterminations? On entend les qualités, les attributs, les perfections, non pas seulement nos qualités défectueuses, nos attributs bornés, nos perfections imparfaites, mais toute qualité, tout attribut, toute perfection, toute réalité positive. Ainsi, pendant que les hégéliens disent avec nous que Dieu est l'infini et l'être absolu, ils entendent qu'il ne faut lui attribuer ni la vie, ni la pensée, ni l'amour, ni la liberté, ni la puissance, et ils ajoutent que ce concept de l'absolu et de l'infini est indéterminé et vague, et « qu'il est de tous le plus pauvre et le plus « abstrait. »

Il y a là deux manœuvres qui semblent contradictoires, de quoi ils ne s'embarrassent guère, — mais qui concourent utilement à un même résultat négatif.

Ils nous disent d'abord : Gardez-vous de déterminer l'auguste idée de l'Être absolu; vous l'abaisseriez, vous y mettriez la négation et la limite. Tenez-vous-en à l'idée de l'Être pur; n'est-ce pas un mot de Fénelon, que, quand on a dit de Dieu : *Il est*, on a tout dit ?

Puis, quand, sur leur parole et sur la foi de Fénelon,

nous avons renoncé à déterminer Dieu, ils ajoutent : L'Être indéterminé n'est rien de réel ; c'est le produit idéal d'une abstraction poussée à ses dernières limites ; c'est le résultat auquel on arrive lorsque, prenant pour point de départ les êtres réels et vivants, on les dépouille successivement de tous leurs attributs pour s'élever de genre en genre jusqu'à celui qui, avec l'extension la plus grande, a la compréhension la plus faible, lorsque, par exemple, faisant abstraction de la raison dans l'homme, de la sensibilité dans l'animal, de la vie dans la plante, de l'étendue et de la résistance dans la matière, on se trouve en présence de l'idée tout à la fois la plus générale et la plus vide, d'un genre qui convient à tout, à la molécule d'oxygène comme à l'âme humaine, et qui, pour cette raison, n'est en soi rien de réel, rien qu'un cadre qui n'a point de contenu afin qu'il puisse tout recevoir. Dès lors, de même que le *genre* qui, en soi, est une pure conception de l'esprit ne s'actualise que dans les êtres particuliers, de même Dieu, conception abstraite, ne se réalise que dans le monde et par le monde. C'est un germe qui se développe, et qui, enrichissant peu à peu sa pauvreté native, *devient* successivement les êtres de plus en plus déterminés de l'univers physique et de l'univers moral. Ou encore, c'est un idéal qui devient réel dans les individus ; Dieu est l'idée du monde, et le monde est la réalité de Dieu ; l'Être parfait n'est qu'une abstraction, le Dieu réel est le Cosmos.

Voici donc, en trois formules ou équations, tout le



mystère et comme la Genèse du panthéisme, ou plutôt de l'athéisme panthéistique, tel qu'il est enseigné en ce temps-ci :

Première équation : *Dieu est l'Être pur*, affirmation inoffensive et vraie dans son sens naturel, très-usitée chez les théologiens orthodoxes, très-particulièrement affectonnée par Fénelon, presque identique à la grande parole de l'Écriture : *Ego sum qui sum*.

Seconde équation : *L'Être pur, c'est l'Être indéterminé*; car, selon Spinoza, toute détermination est une négation et une limitation; il faut donc, pour conserver l'Être dans sa pureté et dans son infinitude, le concevoir sans détermination d'aucune sorte.

Troisième équation : *L'Être indéterminé, c'est l'Être non réel*; car les êtres n'ont de réalité que par leurs déterminations.

Ces formules, on le comprend, sont d'un usage très-souple et très-commode. Acceptées par quiconque s'est laissé séduire aux promesses de la philosophie hégélienne, elles expliquent un étrange phénomène que j'ai déjà signalé et sur lequel il faut revenir : à savoir, qu'il y a au milieu de nous, dans notre monde philosophique où ils tiennent une place de penseurs et non de sophistes, un certain nombre d'esprits, d'ailleurs honnêtes et sincères qui, tout à la fois, professent l'athéisme le plus formel et s'indignent pour tout de bon lorsque nous leur disons et disons d'eux qu'ils sont athées, ce que nous faisons non point pour les injurier, mais pour appeler les choses par leur nom, pour éclaircir les situations,

peut-être pour leur porter un coup loyal et rude qui fasse réfléchir leur raison en secouant leur conscience. A l'aide de leur première formule, ils disent, pensant être sincères : je crois en Dieu, en l'Être universel, absolu, nécessaire, éternel, infini ; donc je ne suis point athée , donc on me calomnie quand on m'impute l'athéisme. A l'aide de la seconde et de la troisième, ils disent : L'Être absolu et parfait, Dieu, n'est qu'une abstraction de l'esprit ; il n'existe pas. Ils disent cela non à mots couverts, ni en posant des principes dangereux desquels on puisse tirer l'athéisme par voie de conséquence lointaine, mais expressément et dans les termes mêmes que je viens d'employer. Et si, nous emparant de ce qui n'est pas chez eux un aveu échappé par hasard, mais un dogme précis et un résumé de leur métaphysique, nous leur disons : Vous voyez bien que vous êtes athées, puisque vous enseignez que Dieu n'existe pas, ils reviennent à la première formule, et répètent qu'ils croient en Dieu, et qu'on les calomnie<sup>1</sup>.

Voilà sans doute un état morbide de la raison qui mérite d'être regardé de près comme un phénomène étrange et redoutable. Voilà non pas seulement une erreur énorme, l'athéisme, mais, avec cette erreur, un mensonge palpable, proféré avec réflexion et avec constance par des bouches sincères, imposé à des esprits éclairés et honnêtes par une fausse logique et par un faux système dont la contagion, tout invraisemblable

<sup>1</sup> Voir la note C, à la fin du volume.

qu'elle est, ne peut pas, en fait, être contestée, car elle s'exerce partout, en France et hors de France. Il s'agit pour nous de savoir comment nous nous tiendrons à l'abri de son influence malsaine, et comment nous mettrons l'idée de Dieu dans une lumière qui ne permette pas à la plus audacieuse sophistique de dire tout à la fois que Dieu est l'Être et que Dieu n'existe pas.

Nous avons pour cela deux choses à faire.

La première consiste à rétablir le véritable caractère du procédé, de l'élan naturel par lequel la raison s'élève à Dieu.

Comment arrive-t-on à l'idée hégélienne de l'Être pur ? par le procédé de généralisation tel qu'il est appliqué dans les sciences naturelles, par des abstractions successives, qui finalement dépouillent les êtres de tous les attributs de la réalité, et donnent bien pour dernier résultat la plus pauvre et la plus vide de toutes les conceptions. C'est par un chemin tout contraire que nous arrivons à l'idée de l'Être souverain, de l'*Ens realissimum*, qui est Dieu. Que se passe-t-il, en effet, lorsque le spectacle du contingent, de l'imparfait, du fini, nous fait inévitablement concevoir le nécessaire, le parfait, l'infini ? Dans ce mouvement qui nous élève au sommet et au principe des êtres, dans ce passage qui nous fait franchir un abîme, ôtons-nous aux idées qui nous ont servi de points de départ, quelque chose de leur réalité ? Nous n'ôtons rien ; nous ajoutons. Quoi ? L'infini. Ou bien, si nous employons un procédé

de forme négative, qu'éliminons-nous? La négation même et la limite. Au lieu de dépouiller l'idée d'être de sa réalité, nous la lui rendons tout entière; au lieu de l'appauvrir, nous l'enrichissons sans mesure; loin de *vider*, comme on dit, notre concept, et de réduire sa compréhension à néant, nous le remplissons, et nous arrivons avec certitude à ce résultat admirable, que ce concept lui-même, loin d'embrasser tout entière la réalité souveraine qu'il atteint et représente, est infiniment dépassé par elle.

En second lieu, il faut rejeter bien loin cette formule spinosiste, *que toute détermination est négation*. Dès que nous avons atteint la notion de l'Être souverainement réel, il faut comprendre que tout ce qu'il y a de réalité dans le monde et en nous-mêmes, toutes nos perfections imparfaites, tous nos degrés d'être ne sont, dans leur multiplicité, qu'une ombre et une participation restreinte de son indivisible et absolue perfection; que, par conséquent, tout ce qui est en nous est en lui, *plus l'infini*, ou, ce qui revient au même, *moins la limite*, moins le double défaut de toutes nos qualités, dont aucune ne nous est jamais donnée à l'état pur, sans restriction et sans diminution, et dont la somme totale n'est jamais réunie dans le même sujet, si bien que nous ne possédons quelques-unes d'entre elles qu'à l'exclusion de quelques autres. Nous savons qu'au contraire, en Dieu toute perfection est divine, c'est-à-dire infinie; et nous savons qu'en lui toutes les perfections, loin de s'exclure, s'appellent et s'unissent dans une

identité réciproque, que chacune d'elles est Dieu tout entier, que, distinctes pour nous qui arrivons à Dieu par plusieurs chemins, elles sont, en réalité, une et non plusieurs. Nous savons d'ailleurs que, même en nous, les déterminations, c'est-à-dire les qualités, ne sont point chose négative, que chacune d'elles nous ajoute un nouveau degré d'être, et que, si elles ne suppriment pas nos limites, du moins elles les reculent. Il y a plus de déterminations et en même temps plus de perfection, plus de réalité, plus d'être dans un individu vivant que dans un agrégat inorganique; plus dans un animal que dans un vivant qui n'a que la vie; plus dans un homme que dans un animal qui n'a que l'animalité. Par conséquent, là où est la souveraine détermination, c'est-à-dire l'assemblage, parlons plus exactement, l'unité de toutes les perfections au degré infini, là aussi est la souveraine réalité.

Par là nous achevons de justifier la métaphysique lorsqu'elle entreprend de déterminer les attributs de Dieu, et nous reconnaissons le parfait accord des deux procédés qu'elle applique à cette détermination. Si la méthode d'élimination (*via remotionis*, *via negationis*) est légitime, la méthode positive (*via causalitatis*, *via eminentiæ seu excellentiæ*) l'est également; car la première n'est pas moins déterminative que la seconde. L'une détermine la notion de Dieu en écartant d'elle tout ce qui tendrait à la confondre avec la notion de l'imparfait et du fini. L'autre conduit à des déterminations également véritables en attribuant à Dieu la réalité

infinie des perfections qui sont dans les créatures et qui n'y sont que parce qu'il les y a mises. Et ainsi, lorsque cette méthode prendra pour point de départ; comme elle le peut sans doute, la plus parfaite des créatures qui nous sont naturellement connues, elle ne nous conduira pas, comme on l'en a si légèrement accusée, à nous figurer un Dieu fait à l'image de l'homme, mais à reconnaître Dieu en la cause suprême et le modèle parfait qui a formé l'homme à sa propre image. En effet, ce passage de la créature au créateur et de l'image finie au modèle infini, la métaphysique ne l'accomplit pas au hasard; elle ne jette pas pêle-mêle dans la notion de Dieu tout ce qu'elle a trouvé dans la notion de l'homme; elle est garantie de ce grossier anthropomorphisme par l'idée même de la perfection infinie qui est sa règle et son flambeau. Sans doute, cette idée n'est pas complète en nous et n'épuise pas son objet; mais, suivant la remarque de Descartes et de Fénelon, elle est néanmoins fort distincte, et nous permet de reconnaître ce qui répugne à l'infini ce que, pour cette raison, nous en devons exclure. Grâce à elle, nous *tamisons* ce que nous trouvons dans les attributs des créatures, et nous trouvons, jusque dans les plus hautes d'entre elles, bien des choses qui ne sauraient passer. Toute passion et tout effort, tout progrès et toute décadence, tout changement et toute multiplicité sont exclus d'avance. Rien de tout cela ne passe; et sur ce qui passe il reste encore, lorsque nous le comparons à l'idée d'infini, un dernier travail à accomplir. Car nulle perfection n'est en nous

à l'état de pureté et de plénitude; toutes participent, plus ou moins, et toujours plus que moins, à la limitation et à l'infirmité essentielles de la créature. Si donc il nous suffit, pour affirmer de Dieu un attribut quelconque, que cet attribut puisse être conçu comme parfait et comme élevé à l'infini, nous ne l'affirmerons légitimement qu'après l'avoir dégagé des limites et des défauts qu'il garde nécessairement en nous. Nous le concevrons alors dans sa plénitude et sa perfection absolue; nous lui laisserons le même nom, parce que nous n'avons pas deux vocabulaires, l'un pour les choses divines, l'autre pour les choses humaines, et parce que nous nommons celles-ci avant de nommer celles-là; mais nous le garderons avec une signification épurée, et nous comprendrons que ce mot, employé par nous jusque-là dans un sens restreint et incomplet, ne prend toute sa valeur et ne dit tout ce qu'il veut dire que le jour où nous l'appliquons à Dieu.

## II

Selon ces principes, la question que nous posions en commençant est résolue d'avance; et il n'y a plus rien qui puisse nous persuader que l'Être absolu, cet Être auguste et saint, demeure étranger à la vie et à l'intelligence.

L'homme pense. Je fais abstraction des conditions que subit la pensée, soit dans la nature humaine en général, soit dans chaque homme en particulier, et je

demande si la pensée, en tant que pensée, est ou n'est pas une perfection élevant l'être qui la possède au-dessus de l'être qui ne la possède pas. J'aperçois immédiatement que le mot de pensée apporte à l'esprit la notion de quelque chose de positif, de quelque chose qui peut bien, chez les êtres contingents, être accompagné de certains défauts et enfermé dans certaines limites, mais qui, en soi, n'implique essentiellement aucune négation et aucune borne; que l'être qui pense est, en tant que tel, supérieur à l'être qui ne pense pas; que l'idée de pensée, rapprochée de l'idée de perfection, s'y ajuste sans effort, et qu'ainsi il n'y a ni raison ni prétexte pour refuser à l'Être parfait l'attribut de l'intelligence.

Donc Dieu pensé, et nous pensons. Mais il pense à sa manière et nous à la nôtre.

En nous, la pensée s'exerce dans des conditions qui la rendent imparfaite. Nous commençons par l'ignorance, et c'est par un progrès, par un passage d'un état à un autre, par un changement en un mot, que nous arrivons à la science. Et à quelle science encore ? A une science qui ne s'étend pas à tout le connaissable, à une science qui n'atteint la parfaite intelligence d'aucun de ses objets, à une science qui ne garde pas la vue simultanée des vérités qu'elle a successivement découvertes, à une science enfin qui se trouble et se confond en présence du souverain intelligible, comme l'œil du corps est ébloui par la contemplation directe de la lumière solaire. Mais tout cela



n'est pas l'essence et la plénitude de la pensée ; c'en est la limitation et la diminution. Otez la borne, restituez la plénitude, et vous concevez la pensée divine, c'est-à-dire la pensée parfaite et infinie.

La pensée de Dieu est parfaite et infinie dans son objet et dans son acte. Son objet, c'est donc le souverain intelligible ; et son acte, c'est la souveraine intelligence. Dieu se pense lui-même, parce qu'il est le seul terme adéquat à l'infinie vertu de son opération intellectuelle ; et il se comprend tout entier, parce qu'en lui ce qui pense est adéquat et identique à ce qui est pensé. La pensée de Dieu est une conscience ; elle est la parfaite intelligence du parfait intelligible. A plus forte raison, si Dieu connaît le fini il le connaît tout entier, jusqu'au fond, sans raisonnement, sans effort, par une intuition infaillible, immédiate et parfaite.

La pensée de Dieu est simple et exclut toute multiplicité. Si elle connaît le multiple, elle le connaît sans se diviser, dans l'unité d'un regard qui embrasse tout.

La pensée de Dieu exclut toute succession, par conséquent toute prévision, tout souvenir. Si Dieu connaît les choses successives, il faut que ce soit sans participer à leur durée, par une vision permanente qui, laissant en elles les conditions du temps, ne les introduise point en lui.

En se connaissant, Dieu connaît les vérités éternelles, et ces vérités qui nous ont déjà fourni la démonstration de son existence nous fournissent maintenant la dé-

**monstration** de sa pensée. Nous avons reconnu qu'elles **existent** ; qu'elles sont, comme toute vérité, des actes de l'intelligence ; qu'étant éternellement vraies, elles sont donc éternellement pensées, en d'autres termes que **chacune** d'elles a éternellement sa réalité dans une intelligence éternelle. Puis, nous avons remarqué, avec Bossuët, que ces vérités sont liées et que, plus on s'élève, plus on les voit se rattacher à un petit nombre de principes qui les contiennent toutes, et ces principes eux-mêmes se rapprocher les uns des autres comme des rayons à mesure qu'on remonte avec eux de la circonférence où ils tombent vers le centre d'où ils partent. De là nous avons conclu par une induction très-légitime qu'en remontant plus haut et plus haut encore, on les verrait finalement se rencontrer à un foyer commun et se réunir en une seule vérité, objet unique d'une intelligence unique. Nous savons maintenant que cette induction ne nous a point trompés, nous savons qu'il n'y a qu'un éternel, qu'un incréé, qu'un foyer, qu'un centre et qu'un siège de tout le vrai ; nous savons que les vérités qui éclairent notre raison, ne sont que des fragments de la vérité qui est dans l'intelligence divine ; nous savons que si les vérités sont quelque chose de Dieu, la vérité est Dieu.

Enfin, en dépit d'Aristote qui craint d'avilir Dieu en abaissant ses regards sur la terre, et qui tient « que certaines choses sont meilleures à ne pas connaître, » Dieu connaît le monde. En vertu de son immensité et de son éternité, il le connaît sans se diviser avec les

choses étendues, sans se multiplier avec les choses successives. Il le connaît; car le plan du monde est l'œuvre de sa pensée, et le monde lui-même porte la marque de l'action d'une cause intelligente. Il le connaît; car il ne se peut pas que rien échappe à la pensée infinie. Osons le dire, il faut qu'il le connaisse pour se connaître; car il le connaît sans sortir de soi, par la vue même qu'il a de sa propre essence et de sa propre opération. En effet, tout ce qui n'est pas lui vient de lui, et est en lui comme l'effet dans sa cause, comme l'image dans son modèle. Donc, s'il se connaît tout entier, et s'il est l'auteur, le principe, l'archétype de toutes choses, des possibles aussi bien que des réelles, il faut qu'il se connaisse comme tel, il faut qu'il sache jusqu'où s'étend sa fécondité infinie, il faut que rien ne lui échappe de ce qui peut, dans un degré quelconque, participer à l'être dont il est la source inépuisable. C'est donc dans son essence qu'il connaît éternellement, sans distinction de passé ni d'avenir, de possibilité ni de réalité, les essences de toutes choses. Les êtres possibles, il les connaît dans sa puissance qui peut les réaliser. Les êtres réels, il les connaît dans sa volonté qui les produit et les conserve. C'est ainsi que rien ne lui échappe et que rien ne l'abaisse, parce que rien ne le fait sortir de la conscience infinie qu'il a de lui-même : ni les lois les plus générales, car c'est lui qui les a instituées, — ni les individus, car ils n'ont d'être que ce qu'il leur en donne, — ni l'universalité des mondes, expression créée et mobile de sa perfection incréée et

Immuable, — ni les plus minces détails, qui tous ont leur place dans l'ensemble de son œuvre. Aucune larme ne tombe qu'il ne la recueille, aucune pensée mauvaise n'est formée dans le silence du cœur qu'il ne l'entende et ne la juge. Il voit les choses comme elles sont, multiples, imparfaites, successives; mais parce qu'il les voit comme elles sont, il les voit contenues dans sa puissance infinie; et il les voit aussi comme il est, c'est-à-dire dans la parfaite simplicité de son essence.

C'est bien là le vrai Dieu et le Dieu vivant, le Dieu que notre raison conçoit et le Dieu dont l'humanité a besoin; c'est le Dieu immuable que nous devons adorer en nous anéantissant devant lui, mais le Dieu à qui nous pouvons parler parce qu'il entend chaque parole de notre âme; c'est le Dieu que nous devons craindre, parce qu'au nombre des vérités éternelles qui ont en lui leur réalité, se trouve la loi morale dont il est le gardien sévère, mais le Dieu aussi que nous pouvons et que nous devons aimer, parce que sa providence très-universelle est encore très-particulière, et parce que sa sollicitude, en même temps qu'elle veille sur toutes choses, se repose avec une tendresse particulière sur les âmes, auxquelles il a donné, avec le privilège de le connaître, le pouvoir de tendre à lui par l'amour et par la vertu.

### III

Nous avons donc là un premier exemple d'un attribut

humain qui garde, à travers la distance de l'infini, une analogie très-reconnaissable avec son principe éternel, et qui est vraiment, suivant l'expression des saints livres, l'image et la ressemblance d'un attribut divin. Essayons de nous replier une seconde fois sur nous-mêmes, et voyons si nous n'y trouverons pas quelque autre empreinte de l'infini.

Je ne suis pas seulement un esprit qui pense, je suis aussi un cœur qui aime. En moi, c'est à l'amour que reste le dernier mot, et il faut bien que je reconnaisse en lui le point culminant de mon être, puisque c'est à lui que la connaissance vient aboutir. C'est ainsi que l'entend Bossuet lorsqu'il condamne comme stérile la *connaissance qui ne se tourne pas à aimer*. Si c'est à l'esprit qu'il appartient de concevoir le bien comme la plus haute expression du vrai et du beau, c'est à l'amour qu'il est réservé de le poursuivre, de l'atteindre, de s'unir à lui, et de trouver dans sa possession la béatitude qui est la fin suprême de l'homme tout entier. Ainsi la connaissance nous est donnée pour l'amour. La première est moyen, le second est but, et les deux sont inséparables. La connaissance sans l'amour est vaine, ce n'est qu'une œuvre inachevée, qu'un édifice sans couronnement. L'amour sans la connaissance n'est même pas concevable; et la jouissance de Dieu est visiblement le privilège exclusif des êtres pensants, comme elle est leur gloire. En soi, l'amour est donc très-justement défini, comme la volonté à laquelle il est identique dans sa racine, *appetitus intel-*

*lectualis*, la tendance vers le bien conçu par l'intelligence.

L'amour serait toujours pur et la volonté toujours droite si nous aimions et voulions toujours les choses à proportion du bien que la raison découvre en elles. Mais nous ne restons pas dans cet ordre. A côté et au-dessous de l'appétit rationnel, il y a en nous un appétit sensitif qui, s'abandonnant à l'attrait du plaisir, trouble et abuse l'intelligence, séduit l'amour et le sollicite à s'attacher aux choses non plus dans la mesure de leur valeur réelle, mais dans la mesure des jouissances actuelles et inférieures qu'elles procurent. Nous nous laissons volontairement tromper par cette apparence du bien dont nous oublions le mensonge pendant que nous en savourons la douceur. De là tous les désordres de l'amour; de là aussi toutes ses misères. Dans cet état, l'amour est aveugle, parce qu'il ne suit pas les lumières de la raison, mais les impulsions de la sensibilité. Il est passionné et violent, d'abord par une suite de son aveuglement qui lui ôte la vue des limites où il devrait s'arrêter, puis parce qu'il n'obéit pas à des motifs qui éclairent, conseillent, obligent, et maintiennent l'âme dans son assiette, mais à des mobiles qui agissent par chocs impétueux et communiquent leur caractère à toute action dont ils sont le principe. Il devient coupable, car dans le temps même où il agit contre la raison, il la connaît, et se sent en lui-même libre et obligé de la suivre. Enfin il est malheureux dès que la conquête des objets qui l'avaient séduit a fait tomber ses illusions; car, si la

passion réussit à fausser la direction de l'amour, il n'est pas en son pouvoir d'en changer la nature, et de rassasier, avec des biens inférieurs ou imaginaires, un cœur qui ne peut vivre que par la possession ou l'espérance des biens véritables.

Lorsque notre amour se tient dans l'ordre, il ne connaît pas, à la vérité, ces amertumes et ces hontes, mais il reste imparfait et fini comme nous le sommes nous-mêmes. Dès que notre raison atteint l'Être véritable qui est Dieu, elle le conçoit comme bien infini et beauté souveraine. Et dès qu'elle le conçoit sous cet aspect, elle impose à notre amour la loi de tendre vers lui comme vers sa fin suprême, et elle ne lui permet plus de se fixer dans aucun bien créé. Ne le plaignons pas de ce qui fait sa grandeur, et sachons comprendre que c'est sa gloire d'être plus vaste par sa capacité, plus élevé par ses aspirations que tout ce qui l'entoure. Mais toute grande qu'elle est, cette force finie qui s'appelle l'amour humain est plus petite que son objet infini qui est Dieu. Nous ne pouvons donc jamais, par suite de cette disproportion manifeste, aimer le bien autant qu'il est aimable. Nous ne pouvons, par les seules énergies de notre nature, arriver à le posséder. Alors même que Dieu se met de la partie et ajoute sa force à la nôtre, notre amour n'a, ici-bas, ni la claire vue du bien, ni la jouissance définitive qui résulte d'une union consommée. Il n'est donc pas, dans les conditions de la vie présente, un amour qui possède et se repose; il est un amour qui attend et qui espère, qui travaille et qui

souffre. Enfin, même affranchi de ces conditions passagères, même entré pour jamais en possession du bien vers lequel il a marché pendant la durée de son exil, l'amour ne peut, jusque dans la plus intime union, faire disparaître la distinction substantielle qui persiste entre lui-même et son objet; de même que, dans la vie de la pensée, la vérité éternelle reste au-dessus de toute intelligence finie, de même, dans la vie du cœur, l'amour créé ne saurait s'identifier réellement, quoi qu'aient rêvé les Alexandrins, avec le bien infini; de l'homme à Dieu, l'union ne va jamais jusqu'à l'unité.

Certes, voilà pour la méthode d'élimination de quoi s'exercer amplement. Rien de ce que nous venons de décrire ne saurait trouver place dans la vie divine, non-seulement la passion et le désordre, mais encore cette condition nécessaire de l'être créé qui, voyant son objet infini en dehors et au-dessus de lui, en est toujours en quelque façon séparé. Mais ce que nous avons décrit, est-ce l'essence de l'amour? Non, c'est l'essence du fini, essence qui se communique à tout ce qui est en lui, à son amour comme à sa pensée, comme à toutes les perfections dont on peut le supposer revêtu. Poursuivre son objet, ce n'est pas l'essence de l'amour, c'est son état imparfait et provisoire, c'est la séparation et la privation, c'est l'épreuve et l'effort, c'est la vertu et la condition du mérite. Voir hors de soi et au-dessus de soi ce qu'on aime et ce qu'on possède, rester autre que lui dans la plus intime union avec lui, ce n'est pas



l'essence de l'amour, c'est la condition d'un amour qui, borné dans sa puissance, a l'infini pour objet. Mais rayez ces conditions du fini; passez du *conditionné* à l'*inconditionné*, concevez l'amour sans ses faiblesses et ses erreurs humaines; concevez-le non plus seulement uni à son objet, mais égal à lui, non-seulement égal, mais identique; en un mot gardez tout le positif de l'amour, ôtez-en la négation et la limite; que vous reste-t-il? Il vous reste une perfection absolue qui seule mérite d'être appelée *l'amour* dans toute la plénitude de ce mot magnifique; il vous reste par conséquent un nouvel aspect de l'Être parfait, source et réalité souveraine de cet amour qui est en nous diminué et imparfait, mais qui, même ainsi, est encore le plus beau trait de notre ressemblance avec lui.

L'amour en soi est une perfection. Il suffit; Dieu aime donc, il aime d'un amour infini le bien infini qui est Dieu. De plus, s'il est vrai qu'en nous l'amour est une suite nécessaire de la pensée, en Dieu cela est plus vrai encore. Dieu est l'Être, l'Infini, le Parfait, le Bien, quatre mots qui n'expriment qu'une seule idée. Il se connaît tel qu'il est, comme appelant, comme réclamant, en tant qu'il est le Bien, un amour adéquat à son amabilité infinie. Par qui donc sera-t-il infiniment aimé? Par quelque créature? aucune d'elles n'y saurait réussir; entre leur puissance d'aimer et son objet divin, l'abîme de l'infini subsiste. Par personne? cela est insensé à dire; c'est imaginer en Dieu quelque chose qui ne soit pas réalisé, quelque exigence qui ne soit pas

satisfaite, c'est, suivant l'expression d'Aristote, réduire à l'état d'un être en puissance l'Être qui n'est qu'à condition d'être tout entier en acte. De même que la vérité souveraine doit être souverainement entendue, de même le bien parfait doit être parfaitement aimé; et c'est là une fonction que Dieu seul peut remplir.

Donc, comme il se connaît, il s'aime. Parlons d'une manière moins indigne de lui. Puisqu'en Dieu l'Être, objet de la pensée, et le Bien, objet de l'amour, ne sont qu'un, l'acte de connaître et l'acte d'aimer ne sont qu'un aussi. Identiques l'un à l'autre, ils sont identiques à leur objet. Et cet acte simple de la vie divine est aussi la souveraine béatitude, *dont l'idée même*, selon Bossuet, *mène à Dieu*. « Car » dit-il, « si nous avons  
« l'idée du bonheur, puisque d'un autre côté nous n'en  
« pouvons voir la vérité en nous-mêmes, il faut qu'elle  
« nous vienne d'ailleurs; il faut, dis-je, qu'il y ait  
« ailleurs une nature vraiment bienheureuse : que si  
« elle est bienheureuse, elle n'a rien à désirer, elle  
« est parfaite; et cette nature bienheureuse, par-  
« faite, pleine de tout bien, qu'est-ce autre chose que  
« Dieu ?

« Au reste, la vérité et le bien ne sont que la même  
« chose. Car le souverain bien est la vérité entendue  
« et aimée parfaitement. Dieu donc toujours entendu  
« et toujours aimé de lui-même est sans doute le sou-  
« verain bien ; dès là il est parfait, et, se possédant lui-  
« même, il est heureux.

« Il est donc heureux et parfait, parce qu'il entend  
« et aime sans fin le plus digne de tous les objets, c'est-  
« à-dire lui-même <sup>1</sup>. »

Enfin, s'il y a d'autres choses que Dieu, comme elles ne sont que par lui, comme c'est de lui qu'elles tiennent et l'être par lequel elles existent, le bien par lequel elles sont aimables dans une certaine mesure, Dieu les aime en s'aimant en lui-même; il les aime dans l'unité du bien absolu dont elles participent à des degrés inégaux; il ne se détache pas plus, pour les aimer, de ce Bien souverain qui est lui qu'il ne se détache, pour les produire et pour les connaître, du souverain Être qui est lui encore, et de la souveraine Vérité qui est lui toujours.

Cela, sans doute, est mystérieux; ne savons-nous pas que là où est le divin, là est aussi le mystère? Mais cela nous est-il absolument inconcevable? Cette identité de la pensée, de l'amour et du bonheur, ce pouvoir d'aimer, dans l'objet principal de l'amour, autre chose que cet objet même, n'en trouvons-nous aucune image, aucune trace en nous-mêmes? Pour moi, je crois rencontrer dans une des situations les plus rares et les plus belles de la vie humaine quelque chose qui n'est pas cela, mais qui, avec la différence du divin à l'humain, y vise et semble tout près d'y atteindre.

Quand notre amour, au lieu de s'égarer, s'adresse à des objets légitimes, quand notre cœur s'est donné

<sup>1</sup> Bossuet, *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. iv.

tout entier à un cœur digne de le recevoir, quand, à mesure que nous creusons ce cœur, nous y trouvons de nouveaux trésors de bonté, de dévouement, de vertu, quand, le connaissant à fond, nous avons conscience de pouvoir l'aimer sans réserve, quand nous voyons ses richesses intérieures s'épanouir au dehors en une continuité d'actions aimables et saintes, n'est-il pas vrai qu'en sa présence, à certains moments exquis, la distinction habituelle entre l'acte par lequel nous le connaissons, et celui par lequel nous l'aimons, et celui par lequel nous jouissons de lui expire dans une contemplation ravie où la pensée, l'amour, la joie deviennent un acte unique, un état trop passager sans doute, mais qui, tandis qu'il dure, semble nous affranchir des conditions de la multiplicité et de la durée ? N'est-il pas vrai encore que dans ce digne objet de notre amour, nous pouvons, sans sortir de lui, sans nous détacher de notre union avec lui, aimer tout ce qui vient de lui, toutes les choses et toutes les personnes qu'il a comme marquées de sa belle et chère empreinte ? Là cependant, quelles que soient la beauté et la grandeur de ces phénomènes de la pensée et de l'amour, nous sommes encore dans le fini, dans le divers et le multiple. Mais ce fini n'est-il pas une belle image de l'infini ? Ce divers et ce multiple ne tendent-ils pas à représenter l'unité et la simplicité parfaites de la vie divine ? Ne nous montrent-ils pas que si, dans l'âme humaine, la pensée, l'amour et le bonheur se rapprochent par instants presque jusqu'à se confondre, plus haut, infiniment plus haut,

à leur centre et à leur foyer divin, en réalité ils sont *un* ? Et puisque nous-mêmes nous savons aimer dans l'objet principal de notre tendresse ce qui n'est pas lui, mais le représente et participe de lui à quelque degré, douterons-nous que Dieu aussi, sans s'abaisser, sans sortir de soi, sans être infidèle à l'amour qu'il se doit à lui-même, puisse aimer, aimer en Dieu, aimer d'un amour qui surpasse toute conception humaine et en même temps se proportionne à la valeur des objets, tous les êtres que sa puissance a produits sous l'inspiration de sa bonté ?

Arrêtons-nous ici. Ces deux mots, *puissance* et *bonté*, nous sollicitent à pousser plus avant ; car ils contiennent le secret de la création et des rapports de Dieu et du monde, autant du moins que la pensée humaine les peut pénétrer. Mais la question de la création et la question de la Providence, qui feront la matière de la seconde partie de ce livre, doivent rester entières. Il nous suffit d'avoir établi que Dieu est, et que le vrai Dieu n'est point l'Être abstrait et mort, l'Être indéterminé, inconscient, insensible que nous propose le panthéisme, mais le Dieu vivant, pensant et aimant, objet lui-même de sa pensée et de son amour, objet de pensée et d'amour pour toute créature qui possède une intelligence et un cœur.

#### IV

Et maintenant, je voudrais non point résumer ces

études encore inachevées, mais rendre les impressions qu'elles me laissent au point où je les ai conduites. Ces impressions sont très-sereines, et très-confiantes ; et il me semble que j'interromps dans la paix un travail commencé et continué dans la lutte. Non pas que la lutte ait cessé ; je la vois au contraire plus vive et plus ardente que jamais. Mais à mesure que j'en saisis mieux le véritable caractère, je sens s'affermir ma foi au triomphe de la vérité.

Oui, la vérité est en butte à des attaques très-hardies, qui partent de beaucoup de côtés et témoignent, chez ceux qui les dirigent, d'un parti pris de présenter les négations religieuses comme le caractère propre de l'esprit moderne, comme le résultat naturel des progrès de la pensée, et, par conséquent, de traiter les esprits qui s'obstinent à croire à l'absolu, à l'infini, au parfait, au divin, comme des esprits d'ancien régime, respectables, surannés, un peu ridicules. Quoi ! vous croyez à des vérités immuables ? Vous êtes du temps où l'on croyait à l'immobilité de la terre ; vous ne voyez pas que rien *n'est*, que tout devient, que l'esprit *fait* la vérité, et que le progrès, qui est la loi universelle, répugne à la notion d'une vérité immobile. — Quoi ! vous en êtes aux règles de la logique d'Aristote, au principe de contradiction qui établit entre l'affirmation et la négation une absolue et intolérante incompatibilité ? Vous ne savez donc pas que l'esprit moderne a pour mission de tout comprendre, et de tout concilier en réunissant dans la synthèse *du devenir* la thèse de *l'être* et l'antithèse du *non-être* ? —

Quoi ! vous n'avez point dépassé la notion du Dieu personnel, du Dieu qui pense et qui aime ? Vous n'avez donc pas suivi le mouvement de la pensée moderne qui a laissé derrière elle cette conception naïve, plus métaphysique mais non pas plus sérieuse que les légendes et les symboles des religions d'autrefois ? — Quoi ! vous cherchez encore dans le monde un plan préconçu, une providence, des causes finales ? On ne vous a donc pas raconté que la science se passe à merveille de ces poétiques et enfantines hypothèses, qu'elle explique tout par le jeu des forces, par la concurrence vitale, par la sélection naturelle, par le concours des circonstances favorables qui, accumulées pendant des siècles sans nombre, arrivent à produire spontanément ces merveilleuses appropriations organiques qu'on rapportait jadis à une cause distincte du monde, et dont nous trouvons aujourd'hui l'explication dans le monde lui-même ?

J'ai écouté, comme c'était mon devoir, tous ces bruits qui semblent couvrir la voix de la philosophie spiritualiste, et qui, de loin, ont de quoi faire peur. Je n'oserais dire qu'ils ne m'ont jamais troublé. Ils ne m'ébranlaient nullement dans ma foi à la vérité immuable et au Dieu-Providence ; mais je me demandais avec quelque inquiétude s'il était possible encore de les dominer, et si un courant d'une telle puissance pouvait être arrêté ou remonté. Je voyais d'ailleurs beaucoup de bons esprits gagnés par le découragement et disposés à ne point entreprendre une lutte où ils n'espéraient

plus la victoire. Mais je me suis approché plus près, j'ai mieux regardé et mieux entendu; et à mesure que je saisisais plus exactement les physionomies et les accents, il me semblait que je les reconnaissais pour les avoir déjà rencontrés. Et en effet, en relisant l'histoire des idées, en embrassant d'un coup d'œil le tableau des révolutions de la philosophie, je vois que les négations d'aujourd'hui, avec leur forme moderne et les arguments qu'elles puisent dans la science de notre temps, rajeunissent seulement des négations beaucoup plus vieilles, déjà produites sur d'autres théâtres, appuyées, elles aussi, sur la science de leur temps, dédaigneuses, elles aussi, des vieilles croyances et des idées d'ancien régime, bruyamment applaudies pendant quelques jours, et finalement vaincues de la façon la plus éclatante.

Il n'est pas difficile de les nommer toutes par leurs noms historiques.

Vous, par exemple, qui enseignez que la contradiction est la première loi des choses et que le principe de l'identité du pour et du contre est la première loi de la logique, je vous connais. Vous avez déjà paru, il y a vingt-deux siècles, en Grèce, et vous vous appeliez la Sophistique. Vous avez triomphé un instant, et il fallait voir de quel air vous traitiez les vieilles gens qui s'effrayaient de votre logique nouvelle et tenaient encore à la distinction du vrai et du faux, du juste et de l'injuste. Puis Socrate est venu, et ç'a été fait de vous; et après Socrate, Platon; et après Platon, Aristote; et



ainsi vos attaques contre la raison ont été le point de départ du plus magnifique développement de la raison et de la philosophie qui se soit jamais produit en dehors du Christianisme.

Vous qui condamnez la raison à de perpétuelles incertitudes et la mettez au défi de sortir d'elle-même pour atteindre la réalité des choses, je vous connais aussi. Vous avez été Pyrrhon, *Ænésidème*, Carnéade; vous avez grandi dans le déclin de l'Académie et du Lycée; des faiblesses de la raison livrée à elle-même, vous avez conclu son impuissance, et vous avez pu quelque chose contre le crédit des écoles qui toutes en effet, par quelque côté, donnaient prise à la critique. Vous n'avez rien pu contre la raison. Elle vous a laissé dire; et, devenue chrétienne, elle a construit l'incomparable édifice de la philosophie moderne.

Vous qui éliminez si lestement l'idée d'une cause intelligente présidant au gouvernement du monde, vous qui expliquez si bien par un concours de forces aveugles les merveilles de l'organisation et de la vie, vous avez été Épicure après avoir été Démocrite, et vous avez réussi dans un temps qui avait besoin de votre facile morale. Mais, en ce temps même, votre métaphysique du hasard souleva les protestations du bon sens, comme votre doctrine du plaisir les protestations de la conscience. Cicéron vous raya du *chœur des philosophes*; et, bien des siècles plus tard, quand l'esprit des peuples modernes se tourna vers les sciences physiques et naturelles, ses plus illustres représentants, Képler et New-

ton, Linné et Cuvier, prirent ouvertement pour guide et pour lumière cette idée d'ordre et de providence que vous supprimiez comme une hypothèse inutile.

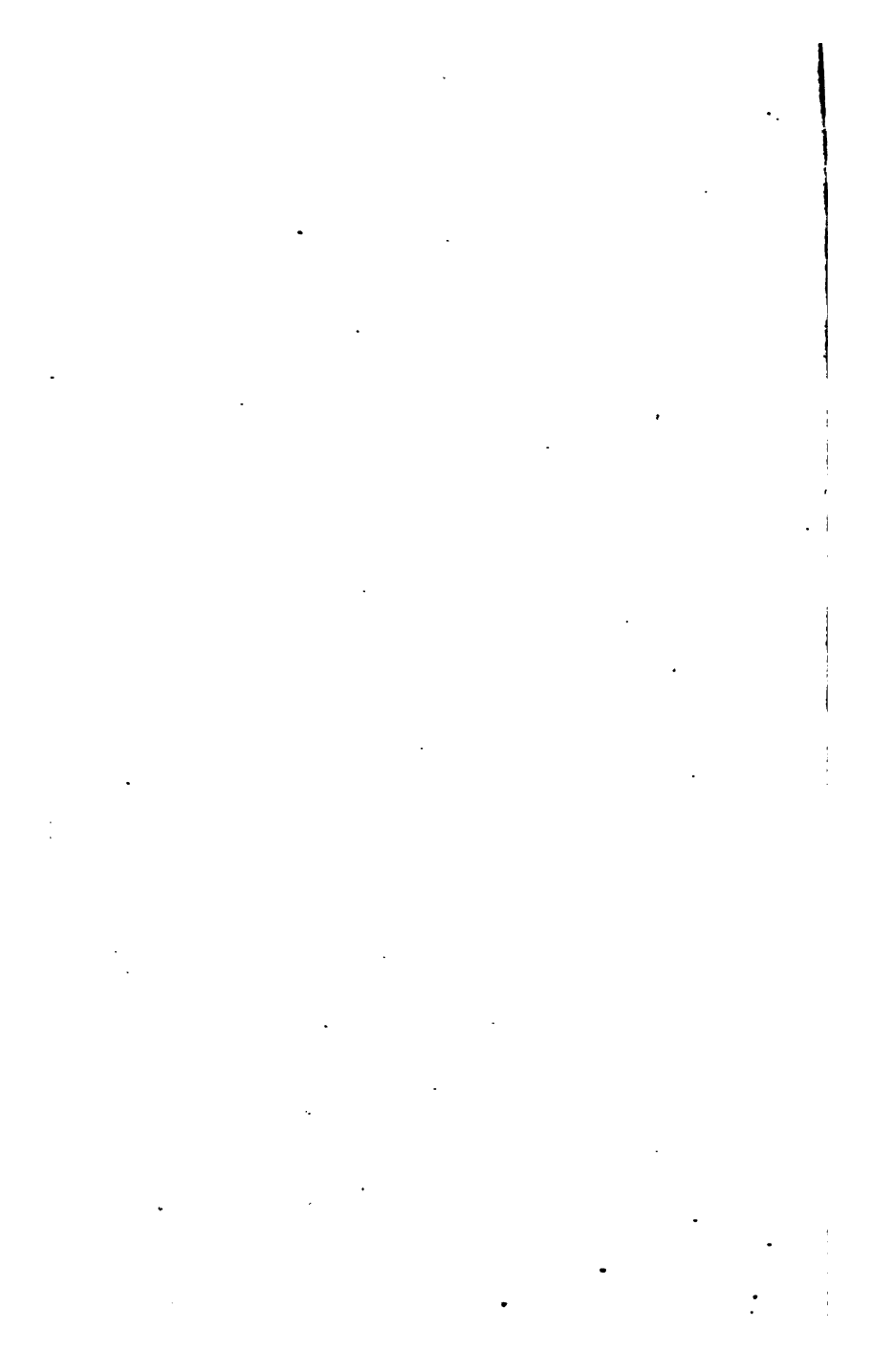
Vous enfin qui prétendez interdire à la raison l'accès du monde supérieur, vous qui avez découvert que l'esprit humain est définitivement sorti de la phase théologique pour entrer dans la phase positive, vous avez été d'Holbach, et vous savez ce que votre règne a duré et ce qu'ont pesé vos négations. La raison, mutilée par le sensualisme, n'a repris possession d'elle-même, grâce à une psychologie meilleure, que pour vous donner le plus solennel démenti. Elle a pu croire qu'elle en avait fini pour toujours avec vous. Et si elle s'est trompée en ce point, si l'expérience du présent lui enseigne qu'il n'y a pas d'erreur qui ne puisse revivre, l'expérience du passé lui prouve aussi qu'il n'y a point d'erreur qui ne puisse être vaincue et qui, un peu plus tôt ou un peu plus tard, ne serve de point de départ à un nouveau progrès de la véritable philosophie.

Je me rassure donc, en consultant l'histoire, sur l'issue de la crise présente. Puis je me recueille en moi-même, et je regarde ma raison. Je la trouve pleine de Dieu. Je repasse les chemins que j'ai suivis pour élever ma foi naturelle à la hauteur d'une conviction scientifique, et je me persuade de plus en plus que je n'ai pas fait fausse route. Je vois s'effacer et disparaître les fantômes qui m'avaient troublé, et je reste paisible possesseur du domaine qu'ils me disputaient. J'y reste avec un sentiment plus ferme et plus fier de ma destinée

divine, avec une foi plus vive à la raison qui connaît et respecte ses limites, avec une volonté plus vigoureuse de combattre, où que je la rencontre, la sophistique son ennemie, avec une commisération plus douloureuse et plus amicale pour ceux qu'ont séduits ses prestiges, avec un désir plus cordial de leur tendre la main pour les aider à remonter de la caverne où ils ne voient que des ombres jusqu'à l'air libre et pur qu'illumine l'éternelle Vérité.

FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE.

## NOTES



## NOTE A

(Page 273.)

### DE L'ARGUMENT DE SAINT ANSELME.

Ceux de nos lecteurs qui sont familiarisés avec l'histoire de la philosophie scolastique et de la philosophie cartésienne s'étonneront peut-être que dans notre démonstration de l'existence de Dieu, nous n'ayons pas donné place au célèbre argument qui, présenté pour la première fois par saint Anselme, a été, au dix-septième siècle, reproduit par Descartes sous une forme un peu différente, et perfectionné par Leibniz. Ils voudront bien considérer que nous n'avons pas pu tout dire. Obligé de faire un choix tant parmi les preuves dites expérimentales que parmi les preuves dites rationnelles, nous avons dû insister de préférence sur les plus décisives et les plus indiscutables, sur celles qui sont le mieux appropriées à la nature de l'esprit humain, sur celles enfin dont la réunion produit la démonstration totale la plus efficace et la plus capable de pénétrer dans les âmes par tous les côtés à la fois.

C'est ainsi que parmi les preuves où l'expérience paraît jouer le rôle principal, nous avons négligé, malgré les grands noms d'Aristote et de saint Thomas, celle qui conclut du fait du mouvement à la nécessité d'un premier moteur

immobile. Elle contient assurément un fond de vérité très-solide. Mais, d'une part, ce fond se retrouve tout entier, avec quelque chose de plus, dans la preuve tirée de l'ordre de la nature. D'autre part, à la prendre en elle-même, elle est très-longue, très-complexe, très-laborieuse; et, en supposant qu'on ait la patience et la vigueur intellectuelle nécessaires pour la suivre jusqu'au bout, elle laisse dans l'esprit plus de fatigue encore que de lumière. C'est pourquoi Fénelon, qui ne dédaignait nullement les données expérimentales et leur a fait la part très-belle dans son *Traité de l'existence de Dieu*, a omis l'argument d'Aristote; et nous tenons qu'il a bien fait.

C'est pour des raisons analogues que nous n'avons pas jugé nécessaire d'exposer l'argument par lequel saint Anselme conclut de l'essence de Dieu à son existence, argument sur lequel, au contraire, nous aurions dû nous arrêter longuement, si nous nous étions proposé d'écrire *ex professo* l'histoire de la Théodicée. Ce que cet argument contient d'excellent, nous l'avons gardé dans la grande preuve qui fait la gloire de Descartes et dont on a lu le détail au chapitre VI de ce volume, je veux dire dans la preuve qui, de l'idée de l'Infini et du Parfait présente à la conscience, remonte à Dieu, cause et modèle de cette idée. Mais au lieu que, dans celle-ci, l'idée de l'Infini et du Parfait nous est donnée avec un caractère vivant, comme constituant le fond réel de la raison, dans l'argument de saint Anselme elle n'est, du moins en apparence, qu'un concept abstrait auquel l'idée d'existence actuelle semble ajoutée après coup et comme par surprise; et la preuve perd ainsi en solidité, en *réalité* pour ainsi dire, tout ce qu'on croit lui faire gagner en rigueur géométrique. En somme, elle

ne tient pas compte des conditions terrestres auxquelles est soumis l'exercice de notre raison ; et, en éliminant, autant qu'elle le peut, toute donnée *a posteriori*, elle s'affaiblit au lieu de se fortifier. Comme le dit très-bien le P. Gratry, qui cependant est beaucoup moins sévère pour elle que la plupart des philosophes contemporains, « elle est vraie en soi, mais il est permis de douter qu'elle soit une preuve relativement à nous, pour tout esprit, pour l'homme tel qu'il vient en ce monde<sup>1</sup>. »

L'argument de saint Anselme est donc discutable. Aussi a-t-il été très-discuté. La plupart des docteurs du moyen âge, sans distinction d'écoles, en particulier saint Thomas, le prince des scolastiques, Duns Scot, si hardiment réaliste, Gerson, l'un des plus illustres représentants du mysticisme orthodoxe, en ont contesté la valeur. Saint Bonaventure l'a jugé plus favorablement ; mais, comme nous avons essayé de le faire voir dans un autre ouvrage<sup>2</sup>, il lui retire, autant qu'il le peut, son caractère abstrait, et, d'ailleurs, il ne lui donne, dans son admirable *Itinerarium*, qu'une place tout à fait secondaire. Descartes le reproduit sans paraître se douter qu'il l'emprunte à saint Anselme ; mais encore n'en fait-il qu'une preuve subsidiaire, et c'est certainement ailleurs qu'il faut chercher le fort de sa démonstration et le fond de sa pensée. Leibniz, qui le trouve imparfait, s'efforce de le compléter ; Kant l'attaque avec vigueur ; Hegel, approbateur suspect, le reprend à son compte, en le rattachant à sa dangereuse doctrine de l'identité de l'Être et de l'Idée. M. Cousin, M. Saisset, M. de

<sup>1</sup> A. Gratry, *Théodicée*, Vol. I, p. 356.

<sup>2</sup> *Essai sur la philosophie de S. Bonaventure*, p. 111-115.



Rémusat, l'abandonnent en tant qu'argument logique, et n'en conservent que la donnée psychologique. Ainsi, lorsqu'on en suit historiquement les fortunes diverses, il se présente comme un problème toujours discuté, même entre ceux qui sont d'accord sur la vérité même qu'il prétend établir. C'en était assez pour nous autoriser, pour nous obliger presque à l'omettre, dans une démonstration qui n'aurait pas toute sa force si l'on n'en bannissait avec soin tout ce qui peut être matière à controverse.

Ici, au contraire, et comme en *post-scriptum*, il mérite d'être rétabli à titre de document historique. On rendra certainement hommage à ce vigoureux effort de la raison pour s'élever à Dieu sans passer par aucun intermédiaire. En même temps on n'aura pas de peine à reconnaître 1° que cet argument n'a pas encore toute sa valeur chez saint Anselme lui-même, parce que l'idée de Dieu y est présentée plutôt comme une conception que l'esprit forme à sa fantaisie que comme le terme où l'élan naturel de la raison vient forcément aboutir; 2° que Descartes y a réellement ajouté quelque chose en faisant entrer dans la notion de l'essence divine non plus seulement le fait de l'existence, mais l'idée d'existence nécessaire, idée qui s'éveille en nous par la considération de la contingence du monde; 3° que le perfectionnement introduit par Leibniz consiste à montrer que cette conception de l'être *dont l'essence enveloppe l'existence*, en d'autres termes, de l'être nécessaire, est bien une donnée rationnelle que rien ne peut contredire, et non pas une de ces fictions arbitraires qui, venant de l'imagination plutôt que de la raison, associent bien souvent sans scrupule des éléments disparates.

Citons maintenant, sans discussion et sans commentaire.

## I. SAINT ANSELME.

« Accordez-moi, ô mon Dieu, vous qui donnez à la foi  
« l'intelligence d'elle-même, de comprendre que vous êtes  
« et ce que vous êtes aussi bien que je le crois... Or je  
« crois que vous êtes un être tel qu'on n'en peut concevoir  
« de plus grand. Est-ce qu'une semblable nature n'existe-  
« rait pas parce que l'insensé a dit dans son cœur : Il n'y  
« a point de Dieu? Mais, certes, l'insensé lui-même, quand  
« il entend ces paroles : un être tel qu'on n'en peut con-  
« cevoir de plus grand, l'insensé, dis-je, comprend ce qu'il  
« entend, et ce qu'il comprend est dans son intelligence,  
« alors même qu'il ne comprend pas que l'être dont je lui  
« parle existe réellement. Car autre chose est d'avoir dans  
« l'esprit l'idée d'un être, autre chose est concevoir que  
« cet être existe. Ainsi, quand un peintre médite un ou-  
« vrage qu'il va composer, il a dans l'esprit l'idée de cet  
« ouvrage, quoiqu'il ne pense pas que cet ouvrage soit  
« réellement composé. Mais quand le tableau est terminé,  
« alors le peintre tout à la fois en conçoit l'idée et pense  
« qu'il est réellement composé. L'insensé est donc cou-  
« vaincu d'avoir, tout au moins dans l'esprit, cet être tel  
« qu'on n'en peut concevoir de plus grand, puisqu'il com-  
« prend ces paroles quand on les prononce, et que ce qu'il  
« comprend est dans son esprit. Or il est impossible que  
« l'être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand n'existe  
« que dans l'esprit. Car, s'il n'existait que dans l'esprit, on  
« pourrait penser à ce même être comme existant à la fois  
« dans l'esprit et dans la réalité, ce qui est plus que de  
« n'exister que dans l'esprit. Si donc l'être tel qu'on n'en  
« peut concevoir de plus grand n'existe que dans l'esprit,

« on arrive à cette conséquence, que l'être tel qu'on n'en  
 « peut concevoir de plus grand est aussi l'être tel qu'on peut  
 « concevoir un être plus grand, ce qui est certainement  
 « impossible. Concluons donc, sans aucun doute, que l'être  
 « tel qu'on ne peut rien concevoir de plus grand existe  
 « tout ensemble dans l'esprit et dans la réalité<sup>1</sup>. »

## II. DESCARTES.

« Si tout ce que je reconnais clairement et distinctement  
 « appartenir à une chose lui appartient en effet, ne puis-je  
 « pas tirer de ceci une preuve démonstrative de l'existence  
 « de Dieu? Il est certain que je ne trouve pas moins en  
 « moi son idée, c'est-à-dire l'idée d'un être souveraine-  
 « ment parfait, que celle de quelque figure et de quelque  
 « nombre que ce soit; et je ne connais pas moins qu'une  
 « actuelle et éternelle existence appartient à sa nature,  
 « que je connais que tout ce que je puis démontrer de quel-  
 « que figure ou de quelque nombre, appartient véritable-  
 « ment à la nature de cette figure ou de ce nombre.... »  
 Et ainsi « de cela seul que je ne puis concevoir Dieu que  
 « comme existant, il s'ensuit que l'existence est insépa-  
 « rable de lui, et partant, qu'il existe véritablement<sup>2</sup>. »

En d'autres termes, et sous une forme plus rigoureuse :

« Dire que quelque attribut est contenu dans la nature  
 « ou dans le concept d'une chose, c'est le même que de  
 « dire que cet attribut est vrai de cette chose et qu'on est  
 « assuré qu'il est en elle.

<sup>1</sup> Saint Anselme, *Prologium*, ch. III.

<sup>2</sup> Descartes, *Méditations*, médit. V.

« Or est-il que l'existence nécessaire est contenue dans  
« la nature et dans le concept de Dieu.

« Donc il est vrai de dire que l'existence nécessaire est  
« en Dieu ou que Dieu existe<sup>1</sup>. »

### III. LEIBNIZ.

« Cet argument n'est pas un paralogisme, mais c'est une  
« démonstration imparfaite, qui suppose quelque chose  
« qu'il fallait encore prouver pour le rendre d'une évi-  
« dence mathématique : c'est qu'on suppose tacitement  
« que cette idée de l'être tout grand et tout parfait est pos-  
« sible et n'implique point de contradiction. Et c'est déjà  
« quelque chose que par cette remarque on prouve que,  
« supposé que Dieu soit possible, il existe, ce qui est le  
« privilège de la seule Divinité. On a droit de présumer la  
« possibilité de tout être et surtout celle de Dieu, jusqu'à  
« ce que quelqu'un prouve le contraire<sup>2</sup>. »

De là le syllogisme suivant :

« L'être de l'essence duquel suit l'existence existe s'il  
« est possible, c'est-à-dire s'il a une essence (*axiome iden-  
« tique n'ayant pas besoin de démonstration*).

« Or Dieu est un Être de l'essence duquel suit l'existence  
« (*définition*).

« Donc, si Dieu est possible, il existe (*par la nécessité  
« même du concept*). »

Reste donc à prouver que Dieu est possible, bien qu'à la  
rigueur l'athée ne soit pas en droit d'exiger cette preuve

<sup>1</sup> Descartes, *Réponses aux objections deuxièmes*.

<sup>2</sup> Leibniz, *Nouveaux essais*, L. IV, ch. ix, § 7.

et que ce soit à lui d'administrer la preuve du contraire. Leibniz, cependant a esquissé cette démonstration en quelques paroles profondes :

« On peut juger que Dieu, substance suprême, unique, universelle et nécessaire, n'ayant rien hors d'elle, qui ne dépende d'elle, ne peut recevoir de limitation et doit contenir toute la réalité possible.

« D'où il suit que Dieu est absolument parfait, puisque la perfection n'est autre chose que la grandeur de la réalité positive prise précisément, et toute limite étant supprimée.

« Rien donc ne peut empêcher la possibilité de ce qui, étant sans limite, n'implique en soi nulle négation et nulle contradiction. Et cela suffit » (puisque, si Dieu est possible, il existe) « pour connaître l'existence de Dieu *a priori*. »

## NOTE B

(Page 293.)

### DE LA NOTION DE L'INCOMPRÉHENSIBLE.

Je reviens sur la notion du mystère philosophique. Profondément convaincu que, si l'on ne veut accepter la vérité qu'à condition d'en avoir l'intelligence adéquate, on se condamne à nier toute science et très-particulièrement la métaphysique, me sentant d'ailleurs incapable, au point où ces études sont parvenues, de faire un seul pas en avant si l'on ne m'accorde qu'il nous est possible de constater et de démontrer beaucoup de choses qui nous dépassent, je sens que je me trouve en présence d'esprits qui déclarent que, pour eux comme pour Bayle, le comprendre est la mesure du croire. Il faut absolument, avant d'aller plus loin, décider par une discussion complète qui de nous a raison.

Je supplie qu'on veuille bien se souvenir que nous sommes ici *dans le pur philosophique* et ne pas mêler à ce débat des préoccupations étrangères. Si, en y entrant, le lecteur non chrétien se dit intérieurement qu'on lui tend un piège, qu'on le mènera plus loin qu'il ne veut aller, qu'après lui avoir fait accepter l'idée du mystère en philosophie, on lui remontrera qu'il ne peut plus la rejeter en religion, et si une telle inquiétude produit chez lui des préjugés et des partis pris, j'ose lui dire qu'il se sera volontairement placé dans les conditions les moins favorables au discernement de la vérité. Il n'a qu'un droit, le droit

d'examiner sévèrement la question en elle-même ; et il a un devoir, le devoir d'en accepter, quelles que puissent être les suites, la solution véritable. Si cette solution fait évanouir une des difficultés qu'il a coutume d'opposer au Christianisme, cela ne prouvera pas sans doute encore que le Christianisme est vrai ; mais cela prouvera que l'objection ne valait rien, et on y gagnera de s'être débarrassé d'un fantôme.

D'ailleurs, il ne faut pas croire que les philosophes chrétiens soient les seuls à soutenir la thèse du mystère philosophique. Les spiritualistes séparés la défendent avec vigueur contre les successeurs de Bayle et les disciples d'Hégel ; et c'est ici un des points sur lesquels, comme je l'ai dit ailleurs, l'alliance entre eux et nous est toute faite. Les plus éminents et les plus écoutés d'entre eux n'hésitent pas là-dessus ; par exemple M. J. Simon, qui se classe lui-même parmi « les esprits qui ne sauraient admettre le principe « de la révélation<sup>1</sup> ; » par exemple encore le très-regrettable M. Saisset, qui considère « chaque religion comme « exprimant l'idée qu'un peuple, une race, une famille de « nations s'est faite de l'origine et de l'ensemble des choses, » et « les symboles qui rendent cette idée sensible à « l'imagination et au cœur » comme destinés « à changer « avec les temps, les lieux, les races, les mœurs et l'esprit « des hommes<sup>2</sup>. »

« Il y a eu de tout temps, » dit le premier, « mais il y « a surtout de nos jours des philosophes qui croient servir « la science en dissimulant ses limites. Notre philosophie

<sup>1</sup> J. Simon, *La religion naturelle*, Préface, p. 1.

<sup>2</sup> E. Saisset, *Essai de philosophie religieuse*, t. II, p. 192.

« n'est pas si hautaine. Plus humiliés de ce qui nous  
« manque qu'enivrés de ce qu'il nous est permis d'en-  
« trevoir, le premier mot que nous voulons prononcer en  
« parlant de Dieu est celui d'incompréhensibilité. Ce mot  
« répugne à l'orgueil humain, et, s'il faut le dire aussi, à  
« l'orgueil philosophique. On veut bien qu'une religion  
« parle de l'incompréhensibilité de Dieu ; mais il semble  
« que la philosophie a précisément pour but d'expliquer  
« tous les mystères et d'accoutumer l'esprit humain à ne  
« croire que ce qu'il peut prouver et comprendre. Croire  
« sans preuve, ou croire sans comprendre paraissent tout  
« au plus pour la raison humaine deux différentes ma-  
« nières d'abdiquer.

« Ces lieux communs ne résistent pas à l'examen. Il ne  
« s'agit pas, dans la science, d'atteindre où nous voulons,  
« mais d'atteindre où nous pouvons. Il est, sans doute, de  
« l'essence de la philosophie de ne rien croire sans preuve,  
« mais quand une fois l'existence d'un être est prouvée,  
« renoncerons-nous à croire à cette existence sous le pré-  
« texte que la nature de cet être nous est incompré-  
« hensible?... Dans la nature elle-même, c'est-à-dire dans  
« ce qui est nécessairement limité et imparfait, nous re-  
« connaissons l'existence de véritables mystères inson-  
« dables à la raison humaine ; par quelle aberration vou-  
« drions-nous que l'Être parfait n'eût point d'abîme pour  
« notre pensée<sup>1</sup> ? »

M. Saisset ne tient point un autre langage. « Quand on  
« dit que tout en Dieu est infini, et par conséquent infini-  
« ment disproportionné à l'homme, et partant incompré-

<sup>1</sup> J. Simon, *La religion naturelle*, p. 35-38.



« hensible, on dit vrai. Quand on dit qu'il y a en Dieu une  
 « infinité de perfections, infinité incompréhensible à un  
 « être fini, on dit vrai encore; mais pour dire tout le vrai,  
 « il faut dire que l'essence de Dieu nous est absolument  
 « inaccessible. Et cela se conçoit. L'essence de Dieu est  
 « incommunicable. Dieu seul est Dieu. Il faudrait être  
 « Dieu pour comprendre ce que Dieu est en soi et pour-  
 « quoi il est, où est la racine de ses perfections et quel  
 « nœud mystérieux les enchaîne.

« Mais alors à quoi me sert d'avoir trouvé Dieu, puisque  
 « cette connaissance ne fait que me montrer la profondeur  
 « infinie de l'abîme d'ignorance où se confond ma pensée?  
 « — Ne sois pas si prompt, mon esprit, à te décourager.  
 « Examine plus à fond. Tu ne connais pas l'essence de  
 « Dieu; mais s'ensuit-il que tu ne puisses rien connaître  
 « de lui? D'où vient que tu ne connais pas son essence?  
 « C'est qu'elle est incommunicable. Mais tout en Dieu  
 « est-il incommunicable? Il est évident que non; car  
 « tu es, tu penses, tu aimes, tu agis. Et la pensée, la  
 « vie, l'activité, l'amour sont partout répandus autour de  
 « toi. Dieu n'est donc pas resté en lui-même, enseveli  
 « dans le mystère de son essence; Dieu s'est manifesté,  
 « Dieu s'est communiqué. Pourquoi? comment? tu l'i-  
 « gnores; mais le fait est certain: l'univers est là. Il y a  
 « donc en Dieu quelque chose d'incommunicable, savoir,  
 « l'essence de son être; et il y a aussi quelque chose de com-  
 « municable, savoir, les puissances de son être, la vie, la  
 « pensée, l'amour<sup>1</sup>. »

Voilà, pour la notion de l'incompréhensible, des défen-

<sup>1</sup> E. Saisset, *Essai de philosophie religieuse*, t. II, p. 14-16.

seurs non suspects. Je ne les cite point comme autorités en une matière où la raison seule doit décider, mais comme exemples prouvant à tout le moins qu'un sentiment très-profond, excessif peut-être, des droits de la pensée humaine n'exclut pas l'aveu de ses limites.

Mais n'en croyons personne et jugeons par nous-mêmes. On nous dit : il ne faut croire que ce que l'on comprend. Nous répondons premièrement qu'on peut et qu'on doit croire beaucoup de choses sans les comprendre; secondement que rejeter les mystères qui dépassent la raison, c'est se condamner à accepter des absurdités qui la contredisent.

Fixons d'abord la valeur des termes, et distinguons ce qui est soit incompris, soit incompréhensible, mystérieux, supérieur à la raison, d'avec ce qui est inintelligible et d'avec ce qui est contraire à la raison.

L'*inintelligible*, c'est ce à quoi aucune idée ne répond et ne peut répondre; c'est, par exemple, ce qu'on obtient d'ordinaire lorsque, ayant jeté des mots dans une urne, on les tire au hasard, et qu'on les prononce à la suite les uns des autres dans cet ordre fortuit. Chacun d'eux a un sens particulier; leur collection, ainsi formée, n'offre point de sens total. L'inintelligible est donc le néant de l'être et de la pensée. D'où l'on voit qu'au contraire, Dieu, qui est la plénitude de l'être, est en soi, suivant l'expression d'Aristote, le souverain intelligible.

Par ces mots, *contraire à la raison*, j'entends toute proposition que la raison ne peut accepter sans se démentir elle-même, sans prononcer à la fois deux affirmations réciproquement contradictoires, sans rejeter une vérité immédiatement évidente ou démonstrativement prouvée. Il est

contraire à la raison de dire que Dieu se trompe, parce qu'une telle proposition se détruit elle-même, étant équivalente à celle-ci : *l'être parfait est imparfait*, où la contradiction est dans les termes mêmes. Il est également contraire à la raison de dire que tel phénomène a été produit sans cause, ou que tel triangle rectiligne a ses trois angles plus petits ou plus grands que deux droits, parce que ces deux propositions particulières contredisent deux vérités générales, l'une évidente, à savoir que tout phénomène suppose une cause; l'autre démontrée, à savoir que les trois angles de tout triangle rectiligne sont égaux à deux droits.

L'*incompris*, c'est ce qui, soit dans la nature d'un être ou d'une idée, soit dans les rapports mutuels de plusieurs êtres ou de plusieurs idées, n'est pas assez complètement pénétré et expliqué pour qu'il n'y reste plus d'obscurité, pour que tout ce qui est dans la chose soit aussi dans l'esprit, pour que l'équation parfaite existe entre la pensée et son objet.

L'*incompréhensible*, c'est non plus ce qui est incompris pour n'avoir pas été assez longuement et profondément étudié, mais ce qui ne sera jamais compris et ne peut pas même l'être à cause de la nature de notre esprit et de la disproportion entre notre pensée et tel ou tel de ses objets.

Cela posé :

L'*incompréhensible* n'est point l'*inintelligible*. Celui-ci est tel, non parce que nous ne l'entendons pas, mais parce qu'il n'y a rien en lui qui soit de nature à être entendu; c'est un pur zéro de pensée et d'être. Celui-là, au contraire, d'après sa définition, est tel par la grandeur même de son être, parce qu'il y a en lui plus de réalité que nous n'en pouvons embrasser, parce qu'après nous être, pour ainsi

dire, remplis de lui et inondés de sa lumière, nous sentons qu'il nous déborde encore, et que ce contenant, qui est notre raison, est trop petit pour enfermer la totalité d'un contenu si vaste.

L'incompréhensible, ou ce qui est supérieur à la raison, ne se confond pas davantage avec ce qui lui est contraire. Bien loin que ne pas comprendre une chose devienne à la déclarer absurde, impossible et contradictoire, c'est toujours par croire sans comprendre que nous débutons dans la connaissance des idées ou des êtres. Ce qui donne le branle à la science, ce qui sollicite la curiosité de notre esprit, ce sont précisément les mystères de la nature, c'est l'existence constatée, certaine, par conséquent non absurde, non impossible, non contradictoire de faits ou de vérités que l'esprit est forcé d'accepter sans en avoir encore l'explication, en d'autres termes, sans les comprendre. Et c'est ce que Platon veut dire quand il représente *Thaumas* (l'admiration, la stupeur de l'esprit en présence de l'incompris) comme la mère de la science. Je vois l'eau monter dans une pompe. Le fait est certain, donc il est possible, donc il a une cause, une raison d'être, une explication. Mais cette explication je commence par l'ignorer, et tant qu'elle ne me sera pas donnée, cette exception aux allures habituelles des corps restera pour moi un mystère. Je la cherche donc; mais soit que je la trouve, soit que je me consume en vains efforts pour atteindre un résultat réservé aux générations suivantes, la réalité du fait, sa certitude et l'autorité avec laquelle il s'impose à ma croyance demeurent les mêmes. J'y croirais encore, quand même je lirais dans le lointain avenir que mes descendants ne seront pas plus heureux que moi. J'y croirais enfin, quand même

il me serait prouvé que l'explication cherchée réside au delà de la portée des intelligences humaines, et que le fait ne demeurera incompris que parce qu'il est incompréhensible. Le *comprendre* est une limite, un terme idéal vers lequel gravite notre pensée, quel que soit son objet; plus celui-ci est à notre portée, plus nous avons de chances pour atteindre ce terme et réaliser cet idéal; à mesure qu'il s'élève et nous dépasse, l'espérance devient plus lointaine et plus précaire; s'il nous dépasse infiniment, elle devient chimérique, parce qu'elle devient contraire à la nature même de notre raison et à ce que nous expérimentons chaque jour des limites de sa puissance. L'incompris prend alors la forme de l'incompréhensible; et il n'est tel que parce qu'il est souverainement réel, souverainement intelligible à la raison, mais à une raison infinie comme lui, à la raison divine. Il ne nous est point pour cela inaccessible, et Descartes dit à merveille : « Je puis toucher une montagne quoique je ne puisse l'embrasser. » C'est pourquoi, dit-il encore, « lorsque Dieu est dit être inconcevable, cela « s'entend d'une pleine et entière conception qui com-  
« prennne et embrasse parfaitement tout ce qui est en lui,  
« et non pas de cette médiocre et imparfaite qui est en  
« nous <sup>1</sup>. » Et voilà, pour le dire en passant, comment il se fait que le fini lui-même, bien qu'il soit à notre niveau, nous reste mystérieux dans son essence. Pour comprendre celle-ci, il nous faudrait la connaître dans son principe et dans sa cause; car c'est ainsi seulement, comme le dit Aristote et la raison avec lui, qu'on peut connaître d'une manière pleine et scientifique les êtres qui n'ont pas leur

<sup>1</sup> Descartes, *Méditations. Réponses aux objections deuxièmes.*

principe en eux-mêmes. Or, le principe du fini c'est l'infini; il faudrait donc comprendre celui-ci pour pouvoir comprendre celui-là; et le premier demeure incompris parce que le second est incompréhensible.

Accepter les vérités que nous ne pénétrons pas jusqu'au fond, — soit qu'il s'agisse de faits constatés par l'expérience ou de propositions établies par le raisonnement, — c'est donc une disposition d'esprit souverainement raisonnable. Et si cette condition de la vie intellectuelle répugne à l'orgueil humain qui veut être *sicut Dei* et aime mieux tout nier que de reconnaître quelque chose au-dessus de soi, la raison peut encore être fière de toucher la montagne qu'elle ne saurait embrasser.

Cela est si vrai, la raison qui répugne à bon droit aux contradictions s'accommode si bien de l'incompréhensible, que pour lui faire rejeter *a priori* le mystère en religion ou en philosophie, il faut défigurer celui-ci et lui donner un air d'absurdité; — artifice habile, mais qu'on peut toujours rendre inutile en remettant les choses à leur place par les deux opérations suivantes :

La première consiste à rétablir la notion du mystère attaqué, et à n'y laisser que ce qui y est réellement, à savoir quelque chose qui dépasse la raison, un *pourquoi*, un *comment* dont elle n'a pas la réponse, mais rien qui la contredise, rien qui oppose à la démonstration donnée une démonstration contraire, rien qui, à la façon des antinomies kantiennes, produise en nous le parfait équilibre du pour et du contre, ce qui serait la destruction de la raison elle-même et le triomphe du scepticisme.

La seconde consiste à prendre l'offensive et à montrer que la négation du mystère, c'est-à-dire de la vérité cons-

talée ou démontrée, mais non pénétrée, non entendue autant qu'elle est intelligible, conduit à accepter comme vraie ce qui est directement contraire à la raison, à savoir la contradiction et l'absurde.

Pour ne point rester dans l'abstrait, j'applique ces règles de dialectique à la justification de deux mystères, la coexistence de la liberté humaine et de la prescience divine, la coexistence du fini et de l'infini.

1° C'est de la prescience divine que les fatalistes tirent leur objection favorite contre le libre arbitre. Ils raisonnent ainsi :

Nos actions sont prévues par Dieu. Si elles sont prévues, il est impossible que nous ne les fassions pas comme elles sont prévues. S'il est impossible que nous ne les fassions pas comme elles sont prévues, nous les faisons nécessairement. Si nous les faisons nécessairement, nous ne les faisons pas librement. Donc nous n'avons pas de libre arbitre et nous sommes conduits par la fatalité.

Que répondons-nous à cette argumentation qui, on le voit, présente le mystère sous la forme d'une impossibilité ?

Nous commençons par déclarer qu'en toute question où il s'agit des rapports du fini et de l'infini, il y a toujours quelque chose qui nous dépasse et ne saurait être expliqué ; que, par conséquent, on raisonne mal quand de ce que nous ne trouvons pas la conciliation, le *joint* entre une vérité divine et une vérité humaine, on conclut que l'une des deux détruit l'autre ; qu'au contraire on raisonne bien quand de ce qu'elles sont séparément démontrées, chacune en la manière qui lui convient, on conclut qu'elles sont d'accord, et que si nous ne voyons pas ou ne voyons qu'imparfaitement cet accord, ce n'est pas leur faute, mais la nôtre, je

veux dire la faute de notre courte vue, qui ne peut pas les suivre à la hauteur où elles se rejoignent.

Puis, nous cherchons si notre vue, toute courte qu'elle est, ne peut pas du moins s'étendre assez pour diminuer une obscurité qu'elle ne saurait dissiper ; nous reprenons les deux notions qu'on met aux prises, afin de reconnaître si la contradiction est réellement en elles ou bien dans la façon trop habile avec laquelle on les a présentées. Nous constatons en effet dans l'argumentation des fatalistes une confusion adroitement dissimulée entre le certain et le nécessaire ou non-libre. Il semble, à les entendre, que ces deux propositions : *telle action se fera certainement, telle action se fera nécessairement, non librement, aient une signification identique*. Elles sont profondément distinctes : la nécessité d'une action présente ou future est un caractère intrinsèque de cette action elle-même ; sa certitude est dans l'esprit qui voit l'action telle qu'elle est ou la prévoit telle qu'elle sera ; et il reste à prouver, ce qu'on n'essaye même pas, que la certitude, dans l'esprit qui prévoit l'action, est incompatible avec la liberté dans celui qui l'accomplit. Jusqu'à ce que cette preuve soit administrée, nous avons le droit de dire que, prévue ou non prévue, l'action demeure ce qu'elle est en elle-même, libre si elle est libre, nécessaire si elle est nécessaire. Bien plus, nous savons par une expérience quotidienne que les intelligences humaines elles-mêmes peuvent prévoir et prévoient en effet les actions libres avec une exactitude qui dépend de leur pénétration et de leur puissance. Par un de leurs côtés, la stratégie et la diplomatie ne sont que l'art de prévoir les actions libres ; et qui prendra la peine de relire les campagnes de Napoléon, verra constamment ce grand



homme de guerre deviner presque à coup sûr les résolutions libres de ses adversaires avant qu'elles soient prises. Par conséquent une intelligence infinie, à supposer même qu'elle procédât comme la nôtre, par calculs et par induction du passé à l'avenir, arriverait à prévoir les actions humaines avec une certitude absolue sans que leur liberté en souffrit aucune atteinte.

Il suffit donc de rétablir la vraie notion des actes libres pour reconnaître que le fait de leur prévision ne détruit point leur essence. De plus, il suffit de rétablir la vraie notion de Dieu pour reconnaître que les termes de prévision et de prescience ne s'appliquent que très-improprement à l'acte unique par lequel l'intelligence infinie connaît toutes la série des événements du monde et en particulier des actions humaines. Pour Dieu, être immuable et supérieur aux conditions du temps, il n'y a point de durée successive, mais une absolue permanence; point de passé ni d'avenir, mais un présent éternel; point de prévision et de calcul, mais une vue simple. D'où il suit que, comme il n'y a pas entre la connaissance que Dieu a de nos actes et leur accomplissement le rapport de temps contenu dans l'idée de prescience, l'objection qu'on tire de ce rapport tombe par terre.

Ces rectifications ont-elles tout expliqué? Non certes; car ce présent éternel de Dieu, ce mode d'existence séparé du nôtre par toute la distance du fini à l'infini, nous ne les comprenons pas et ne saurions les comprendre. Nous savons qu'ils sont, et cela nous suffit. Nous savons que la contradiction alléguée entre deux vérités également certaines n'existe pas, et nous avons le droit de ne plus être troublés par une objection qui, pour avoir quelque apparence, est obligée de travestir les idées qu'elle prétend détruire l'une par l'autre.

Cela fait, nous prenons l'offensive, et nous disons à nos adversaires : A quoi voulez-vous échapper ? à une difficulté. Comment y échappez-vous ? par une absurdité. Car en quoi consiste l'absurde, sinon à dire que la vérité détruit la vérité ? Or vous dites précisément cela. Vous dites : sans doute, à ne consulter que la conscience, il faut affirmer que nous sommes libres ; mais à consulter la raison, il faut affirmer que nous ne le sommes pas ; car la raison nous apprend que Dieu prévoit les actions humaines et que sa prévision leur impose le caractère de la fatalité. Vous dites donc que la certitude de la raison et la certitude de la conscience se contredisent, et vous sacrifiez celle-ci à celle-là. Un autre viendra qui fera l'inverse et niera l'omniscience de Dieu au nom de la liberté humaine. Puis un troisième conclura que deux vérités qui se détruisent ne sont vérités ni l'une ni l'autre ; et finalement votre raison qui ne veut pas de ce qui la limite en passera par ce qui la détruit<sup>1</sup>.

1. Citons, à propos de cet exemple, quelques passages d'une admirable dissertation de Bossuet sur la nécessité d'accepter les limites de la raison pour ne pas tomber dans le scepticisme.

« Quiconque connaît Dieu ne peut douter que sa prescience ne s'étende à tout ; et quiconque fera un peu de réflexion sur lui-même connaîtra sa liberté avec une telle évidence que rien ne pourra obscurcir l'idée et le sentiment qu'il en a : et on verra clairement qu'il y a deux choses qui sont établies sur des raisons si nécessaires ne peuvent se détruire l'une l'autre. Car la vérité ne détruit point la vérité ; et quoiqu'il se pût bien faire que nous ne sussions pas trouver les moyens d'accorder ces choses, ce que nous ne connaissons pas, dans une matière si haute, ne devrait point affaiblir en nous ce que nous connaissons si certainement.

« En effet, si nous avions à détruire la liberté par la Providence ou la Providence par la liberté, nous ne saurions par où commencer, tant ces deux choses sont nécessaires, et tant sont évidentes et indu-

2° Une difficulté d'un autre ordre va nous fournir un second exemple. Les panthéistes adressent l'objection suivante au dogme orthodoxe de la distinction de Dieu et du monde :

Vous enseignez, nous disent-ils, que Dieu est infini. D'autre part, vous le distinguez du monde. Mais les deux assertions ne peuvent subsister ensemble. Car, s'il y a autre chose que Dieu, cet *autre chose* constitue, en dehors de

« bitables les idées que nous en avons. Car s'il semble que la raison  
« nous fasse paraître plus nécessaire ce que nous avons attribué à Dieu,  
« nous avons plus d'expérience de ce que nous avons attribué à  
« l'homme : de sorte que, toutes choses bien considérées, ces deux  
« vérités doivent passer pour également incontestables.

« Donc, au lieu de les détruire l'une par l'autre, nous devons si  
« bien conduire nos pensées que rien n'obscurcisse l'idée très-dis-  
« tincte que nous avons de chacune d'elles. Et il ne faudrait pas  
« s'étonner que nous neussions peut-être pas si bien les concilier  
« ensemble. Car cela viendrait de ce que nous ne saurions pas le  
« moyen par lequel Dieu conduit notre liberté, chose qui le regarde et  
« non pas nous, et dont il a pu se réserver le secret sans nous faire  
« tort... Deux choses sont données à notre esprit : de juger et de  
« suspendre son jugement. Il doit pratiquer la première là où il voit  
« clair, sans préjudice de la suspension dont il doit commencer  
« d'user seulement où la lumière lui manque...

« Quand donc nous nous mettons à raisonner, nous devons d'abord  
« poser comme indubitable que nous pouvons connaître très-certain-  
« nement beaucoup de choses dont toutefois nous n'entendons pas  
« toutes les dépendances ni toutes les suites. C'est pourquoi la pre-  
« mière règle de notre logique, c'est qu'il ne faut jamais abandonner  
« les vérités une fois connues, quelque difficulté qui survienne quand  
« on veut les concilier; mais qu'il faut au contraire, pour ainsi  
« parler, tenir fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoi-  
« qu'on ne voie pas toujours le milieu par où l'enchaînement se con-  
« tinue. »

Bossuet, *Traité du libre arbitre*, ch. IV.

lui, une portion d'être qui lui manque, et qui le limite puisqu'il ne la possède pas. Donc, Dieu n'est pas infini. Il faut choisir ou de placer le monde hors de Dieu, ce qui revient à nier l'infinité divine, ou de le placer en Dieu, ce qui serait précisément notre panthéisme.

Voilà sans doute la plus considérable difficulté que la raison puisse rencontrer; car elle présente sous sa forme la plus générale la question nécessairement mystérieuse des rapports du fini et de l'infini. Aussi, je ne songe nullement à la traiter ici *ex professo*. Je veux seulement examiner si l'objection présente le mystère de la création tel qu'il est et si, dans sa véritable notion, il a bien le caractère contradictoire qu'on lui prête, puis indiquer aux panthéistes où les conduit logiquement la négation de ce mystère.

Dieu, dit-on, est limité par le fait de l'existence de la matière. Oui, si la matière est incréée et éternelle, il est bien vrai qu'elle le limite dans sa puissance; car il n'a pas de prise et d'action sur elle; ne l'ayant pas créée, il ne peut la détruire; et il y a ainsi en dehors de lui un être dont il n'est pas le principe, un être qui possède dans sa plénitude l'attribut divin de l'indépendance et de la nécessité, un être qui est l'infini en face de l'infini.

L'argument est donc excellent contre la matière indépendante et éternelle.

Mais on le sait bien, ce n'est pas ainsi que nous concevons la matière, sa coexistence à Dieu et sa distinction d'avec lui. Nous concevons Dieu comme l'Être parfait, comme contenant éminemment et infiniment en lui-même les perfections dont nous n'avons que l'image. Or, nous possédons à un degré limité un attribut qui s'appelle la puissance, la puissance de nous communiquer, de produire

certains effets qui viennent de nous et dépendent de nous, sans être nous; cette puissance et la production de ces effets ne nous limitent pas, ne diminuent pas notre être; elles l'élèvent, au contraire, et nous apparaissent comme le signe de sa fécondité. Nous possédons, en outre, un autre attribut qui s'appelle la bonté, et qui, en nous portant à nous communiquer, à nous répandre, nous élève davantage encore. Eh bien! cette puissance, cette bonté que nous possédons dans une mesure restreinte, Dieu les possède infiniment. Comme il est souverainement puissant, il peut se communiquer; et comme il est souverainement bon, il se communique, tout en demeurant seul absolu et seul infini, puisqu'il n'est l'un et l'autre qu'à condition de l'être par privilège exclusif. Il se communique donc comme il est communicable; il ne crée pas l'infini, mais il crée le fini. Le fini n'est pas un prolongement de l'infini, car il ne lui est pas homogène : il ne lui ajoute donc rien et ne le limite pas; car, s'il le limitait, il suffirait, pour ôter la limite et avoir l'infini véritable, de joindre Dieu au monde, et d'en faire le total. Essayez donc : qu'aurez-vous fait? Vous n'aurez pas ajouté à Dieu un degré d'être et de perfection; car Dieu était déjà l'Être plein; il possédait éminemment tout ce qu'il a donné à ses créatures; il était infiniment et par soi tout ce que celles-ci sont d'une manière bornée et dépendante. Vous lui avez ajouté, quoi? l'imperfection, la divisibilité, la succession; vous avez cru compléter Dieu, vous l'avez détruit en le limitant.

On peut donc dire légitimement, en deux sens distincts, que la créature est hors de Dieu, et qu'elle est en lui. Elle est hors de lui sans le limiter, par sa distinction substantielle d'avec lui, parce qu'elle n'est pas lui, parce qu'elle est

créée et non engendrée. Elle est en lui sans se confondre avec lui, parce qu'il lui est présent, parce qu'il la pénètre et l'enveloppe par son immensité, par son éternité, par sa Providence, par son action conservatrice sans laquelle elle retomberait à chaque instant dans le néant.

Qu'ai-je voulu montrer en tout ceci ? Que nous pouvons comprendre la coexistence du fini et de l'infini ? Nullement, mais bien qu'il n'y a rien en elle, même pour l'imparfait regard de notre esprit, qui ressemble à une contradiction, et qu'on ne transforme ce mystère en une absurdité qu'en le défigurant.

Et maintenant je demande à nos adversaires : où prétendez-vous aller quand vous aurez rejeté ce mystère ? A nier Dieu ? C'est nier la raison elle-même. A nier le monde ? C'est nier l'expérience et donner dans la forme la plus risible de l'absurde. A identifier Dieu et le monde ? C'est dire que le fini est infini, et que l'infini est fini ; c'est mettre la contradiction dans la raison elle-même.

Nous possédons une vérité démontrée par la raison avec une surabondance de lumière qui ne se retrouve nulle part ailleurs : à savoir que Dieu existe. Vous demandez s'il peut y avoir autre chose que Dieu ? Je réponds hardiment qu'il ne peut y avoir une chose qui, étant autre que Dieu, soit indépendante de lui. Mais peut-il y avoir une chose qui ne soit pas lui et dépende de lui ? *A priori*, et les yeux fermés, peut-être n'en sais-je rien. *A posteriori*, je sais que cela est possible, car cela est. Le monde existe, et n'existe pas par lui-même ; donc il existe par Dieu. Mais il ne fait pas partie de Dieu, car il est fini au lieu que tout en Dieu est infini. Donc il est créé. En affirmant cela, je ne me repose pas dans la plénitude de la lumière ; mais je me repose dans

la vérité démontrée, dans la vérité entendue suivant la mesure où ma raison peut l'entendre. En le niant, vous vous reposez dans la contradiction ; et cela arrivera toutes les fois que vous abandonnerez une vérité certaine parce que vous ne la pénétrez pas tout entière.

C'est ce que je voulais démontrer.

## NOTE C

(Page 331.)

### D'UNE VARIÉTÉ DE L'ATHÉISME.

Ceux de mes lecteurs qui n'ont pas suivi de près le mouvement de la controverse philosophique depuis une quinzaine d'années penseront certainement que j'exagère, que nos hégéliens ne se contredisent pas avec cette candeur, que j'interprète à tout le moins leurs discours, et que j'en force un peu le sens. Je tiens à prouver que je n'invente pas ces choses, trop invraisemblables d'ailleurs pour qu'on osât les rêver. Je ne dis rien que ce qui est, rien que ce qui a éclaté à tous les yeux dans une polémique encore récente, laquelle restera comme un des documents les plus curieux de l'histoire intellectuelle du dix-neuvième siècle. Elle a été publique, elle appartient déjà à l'histoire, et nous pouvons en reproduire les pièces les plus considérables.

En 1851, M. Vacherot, alors directeur des études à l'École Normale supérieure, termina la publication de son histoire de l'École d'Alexandrie. Deux parties de cet ouvrage appelaient surtout l'attention : l'étude de l'influence de l'esprit alexandrin sur le christianisme et sur la doctrine des Pères de l'Église, puis les conclusions dogmatiques de l'auteur. La première était légère et inexacte, comme d'un homme plus familier avec le néoplatonisme qu'avec la patrologie. La seconde était ouvertement hégélienne.



M. l'abbé Gratry, aumônier de l'École Normale, crut qu'on ne pouvait laisser passer ni les inexactitudes historiques, qui étaient graves, ni les principes philosophiques, qui l'étaient encore plus. Il eut avec l'auteur, qu'il estimait et qui était son collègue, un procédé très-net, qu'il a lui-même fait connaître, en homme assuré de n'être point démenti : « C'est, réellement, » lui disait-il dans son travail imprimé, « une lettre que je vous écris. Mon intention, « vous le savez, était de vous la présenter avant de l'im-  
« primer. Vous ne l'avez pas voulu. Je pensais, quand  
« vous l'auriez lue, vous adresser une audacieuse pro-  
« position. Je crois avoir montré que vous vous êtes  
« trompé. J'espérais qu'après avoir lu mes remarques, vous  
« le comprendriez vous-même. Je vous aurais alors pro-  
« posé de supprimer votre livre, de retirer toute l'édition,  
« et j'aurais retiré ma critique <sup>1</sup>. »

L'aumônier de l'École Normale publia donc sa critique, et, en la publiant, donna sa démission. Après de longues rectifications et discussions de texte, abordant la question philosophique, il montrait l'esprit de l'auteur tyrannisé par la logique hégélienne, et subissant l'atteinte profonde que le principe de l'identité des contradictoires porte aux intelligences les plus saines. Puis il continuait :

« Ce qui me reste à dire est plus pénible encore. Je me  
« demande avec douleur comment un homme de bien, un  
« homme sincère, dans la parole et dans le style duquel  
« on sent de l'âme, a pu admettre ainsi le résultat de la  
« sophistique allemande, résultat que j'ai promis d'appeler  
« par son nom, et qui est l'athéisme.

<sup>1</sup> A. Gratry, *Étude sur la sophistique contemporaine*, p. 52-53.

« Lorsque vous lirez ces lignes, monsieur, vous bondirez.  
 « C'est pour cela précisément que je puis vous dire honnête  
 « homme. Vous n'avez pas l'athéisme dans le cœur; mais  
 « votre philosophie, c'est l'athéisme, inévitable résultat  
 « de votre méthode, la sophistique. Votre doctrine, c'est  
 « l'athéisme. Qu'on me comprenne. Je ne dis pas le pan-  
 « théisme, mais je dis l'athéisme.

« Il faut citer immédiatement :

« *Non-seulement la substance universelle<sup>1</sup> n'est pas sans  
 « les individus, mais elle n'a d'être et de réalité que dans et  
 « par les individus. Prise à part, elle n'est ni cause ni prin-  
 « cipe de l'être; elle n'est qu'une abstraction de l'esprit.* »

« On ne peut pas formuler l'athéisme plus nettement.  
 « Cela veut dire : Il y a les êtres particuliers et les indi-  
 « vidus humains, en dehors de quoi il n'y a rien, rien que  
 « des abstractions. Ce n'est point là le panthéisme, encore  
 « une fois, c'est l'athéisme proprement dit<sup>2</sup>. »

Venaient ensuite plusieurs autres citations également significatives.

M. Vacherot n'en contesta et n'en discuta aucune. Mais il releva l'imputation d'athéisme comme une odieuse calomnie. « Je le demande, » s'écria-t-il dans sa réponse, avec un accent ému et indigné, « qu'ai-je de commun avec  
 « l'athéisme, moi qui crois à ma conscience, à ma raison  
 « et à toutes les vérités qu'elles enseignent, à la liberté, au

<sup>1</sup> « Il est bien entendu que pour l'auteur que j'attaque, l'Être uni-  
 « versel, l'universel, la substance universelle, le principe de la vie uni-  
 « verselle, l'âme universelle, toutes ces expressions qu'il emploie signi-  
 « fient Dieu. On ne le nie pas. »

A. Gratry, *Étude sur la sophistique*, p. 224.

<sup>2</sup> *Id.*, *ib.*, p. 130-131.

« devoir, à la spiritualité de mon être et à ses hautes destinées, à Dieu, par qui la nature existe, vit et se meut, en qui l'homme sent, pense et veut (*in Deo vivimus, movemur et sumus*), dont le monde n'est pas seulement l'œuvre accidentelle, mais l'acte immanent, la manifestation incessante, quoique toujours imparfaite, dont la Providence, inséparable de la puissance créatrice, se révèle par l'ordre, la beauté, le progrès universel et continu du Cosmos? Voilà le Dieu de mon livre, le Dieu de ma pensée de chaque jour et de chaque heure, le Dieu dans la contemplation duquel je trouve, moi, pauvre roseau pensant, l'appui de ma faiblesse, la lumière de mon intelligence, la flamme de mon cœur. »

Voilà bien ce que j'annonçais dans le chapitre auquel cette note se rattache. En vertu de la seconde et de la troisième formule, on avait dit : la substance universelle n'a d'être et de réalité que dans et par les individus; prise à part, elle n'est qu'une abstraction de l'esprit. En vertu de la première, on dit, sans rien retirer et en protestant qu'on est calomnié : je crois en Dieu.

Toutefois, désaveu ou protestation, il y avait là l'explosion d'un sentiment religieux apparemment et réellement sincère. Sans doute, l'esprit qu'on a vu revenir avec cet élan à l'idée de Dieu obscurcie en lui par l'influence d'une fausse logique et d'une fausse métaphysique se tiendra désormais en garde contre des expressions qui ont trahi sa pensée, ou contre des pensées qui ont trahi sa raison et son cœur.

On en va juger ; la pièce la plus curieuse et la plus affligeante de ce grand procès philosophique nous reste encore à produire.

Dix ans après, M. Vacherot publia un second ouvrage intitulé *La métaphysique et la science*, fruit de longues méditations qui ont laissé à chaque page leur laborieuse empreinte. Ce livre d'un auteur averti et qui désormais ne peut plus être athée sans le savoir, contient un long chapitre intitulé *théologie*, nom emprunté à la première formule; ce chapitre pose la question (je cite textuellement) de savoir si *l'Être parfait existe*, et il est consacré à résoudre *négativement* cette question.

Il faut citer :

(Tome III, page 236.) « L'être universel peut être envisagé sous deux aspects : dans son idée et dans sa réalité. « Sous le premier aspect, c'est Dieu; sous le second, c'est le « monde. La théologie est la science qui faisant abstraction « de la réalité,... fait de l'Être métaphysique l'Être parfait, « immuable, immobile. Ici, je me joins au chœur des « théologiens pour célébrer les ineffables vertus de leur « Dieu, le vrai, le seul Dieu qui soit un digne objet de « notre adoration. Seulement, je crains qu'ils n'oublient à « quoi il les doit. Les attributs de perfection, d'immutabilité, d'indépendance du temps et de l'espace qu'ils « ajoutent au concept de l'Être métaphysique, lui coûtent « la réalité. L'être infini, universel, ne devient parfait, « immuable, supérieur au temps et à l'espace qu'en passant à l'état d'idéal. Il est Dieu alors; mais il ne prend « la divinité *qu'en perdant la réalité*.

(Ib., p. 239.) « Autre chose est la vérité, autre chose la « réalité... *L'idée*, l'idéal, le type, le parfait, est la vérité « pure; mais du moment qu'on attribue à cet objet de l'entendement une certaine existence en dehors de la pensée, « on réalise une abstraction. C'est ce qu'a fait Platon pour

« l'ordre entier des idées ; c'est ce que font les théologiens  
 « pour l'idée de l'Être parfait... La philosophie moderne a  
 « persisté à croire à la réalité objective de cette idée, sans  
 « se douter qu'il n'y a pas plus de raison de réaliser cette  
 « abstraction que les autres. »

(Ib., p. 247-48.) « *Perfection et réalité impliquent contra-*  
 « *diction.* La perfection n'existe, ne peut exister que dans  
 « la pensée. Il est de l'essence de la perfection d'être  
 « purement idéale : *Un Dieu parfait ou un Dieu réel, il*  
 « *faut que la théologie choisisse. Le Dieu parfait n'est qu'un*  
 « *idéal...* Quant au Dieu réel, il vit, il se développe dans  
 « l'immensité de l'espace et dans l'éternité du temps ; il  
 « nous apparaît sous la variété infinie des formes qui le  
 « manifestent ; *c'est le Cosmos.* Avec ses imperfections et ses  
 « lacunes, c'est encore un Dieu bien grand et bien beau  
 « pour qui le comprend, le voit et le contemple des yeux  
 « de la science et de la philosophie... » Le Dieu vivant est  
 donc « l'objet d'une autre science que la théologie ; » il est  
 l'objet de la cosmologie ou science de la nature.

En d'autres termes, l'Être parfait n'existe pas ; il n'y a de  
 réel que la nature, le reste n'est qu'une abstraction.

Et après cela, dites à l'auteur de *La métaphysique et la*  
*science* que sa doctrine est visiblement, expressément  
 l'athéisme, il vous répondra, comme l'auteur de l'his-  
 toire de l'École d'Alexandrie, que *ce mot odieux est une ca-*  
*lomnie.*

Le livre auquel ces textes sont empruntés sera, dans  
 notre second volume, l'objet d'un examen spécial ; nous  
 n'avons donc point, en ce moment, à discuter l'étrange  
 théologie qu'il renferme. Nous voulons seulement faire  
 remarquer que cet athéisme qui, tout à la fois se proclame

et s'ignore, est véritablement une nouveauté en philosophie et un signe du temps présent.

Il y avait bien eu, à d'autres époques, des philosophes, des chefs d'école surtout, qui, tout en posant des principes d'où l'athéisme devait logiquement sortir, n'acceptaient et n'apercevaient pas cette détestable conséquence, protestaient contre elle avec énergie toutes les fois qu'on la leur imputait, et s'efforçaient d'ajuster leurs affirmations religieuses à un système qui devait finalement les détruire. Telle avait été en particulier l'attitude très-inconséquente, mais très-sincère de beaucoup de sensualistes honnêtes, tels que Locke et Condillac. — Il y avait eu aussi, particulièrement au dix-huitième siècle, des écrivains qui, tout en travaillant de propos délibéré à la destruction de certaines vérités, leur prodiguaient les démonstrations de respect toutes les fois que cet artifice pouvait servir leurs desseins; pour n'en citer qu'un exemple, les lecteurs de Voltaire ont pu remarquer de combien d'actes de foi, destinés à duper les sots, il savait au besoin envelopper ses attaques contre le Christianisme. C'était mensonge et mal-honnêteté pure. — Ce qu'on n'avait pas vu, ce que nous venons de voir, ce sont des écrivains, des penseurs, des hommes tenus par état à savoir du moins ce qu'ils disent, qui, dans un même chapitre, quelquefois dans une même page, posent la négation et soutiennent de bonne foi qu'ils ne la posent pas; affirment que l'être parfait, le vrai Dieu n'existe pas, et disent de bonne foi qu'ils croient en Dieu et qu'ils n'ont rien de commun avec l'athéisme.

*A priori*, cette situation intellectuelle paraît impossible. Nous voyons qu'en ce temps-ci, elle peut être prise et gardée, malgré tous les avertissements, avec une persé-

véranee de plus de dix années. Les esprits qui s'y placent ne sont plus des esprits impuissants à distinguer le vrai du faux; ils sont devenus impuissants à distinguer simplement le oui du non. Il ne faut point dire d'eux qu'ils n'ont pas la rigueur logique nécessaire pour suivre un principe jusqu'à ses conséquences; il faut dire, non pour les blesser, mais pour constater un fait, qu'à la lettre, ils ne savent pas ce qu'ils disent.

Ce n'est pas seulement dans les questions de pure philosophie que la vérité rencontre devant elle ce genre d'adversaires tout à fait nouveau et invraisemblable. Quiconque suit avec un peu d'attention le mouvement de la controverse contemporaine entre les chrétiens et les rationalistes a pu y remarquer plus d'une fois un phénomène analogue; là aussi il semble qu'on ne sache plus distinguer la négation de l'affirmation. Tous les jours on pose des thèses qui nient expressément les fondements mêmes du Christianisme, à savoir le fait de la révélation, la possibilité du miracle, la vérité historique du récit mosaïque ou évangélique, la divinité de Jésus-Christ; et en même temps qu'on pose ces thèses, on affirme et on croit pour tout de bon qu'on n'attaque pas le Christianisme. On les présente aux chrétiens au nom de la science comme inoffensives, comme pouvant coexister avec leur foi religieuse; on s'étonne quand ils les repoussent, on s'indigne presque quand ils déclarent qu'ils y voient autant d'atteintes directement portées à leur croyance.

Il faut envisager de sang-froid ce nouveau caractère et ce nouveau danger de la polémique soit philosophique, soit religieuse. D'une part, il est équitable de reconnaître que sous l'influence des idées hégéliennes et de la confusion in-

tellectuelle qui en est la suite, il s'est produit un nouveau genre de bonne foi dans l'erreur, la bonne foi qui consiste à affirmer sans savoir ce qu'on affirme et sans savoir qu'on affirme, à nier sans savoir ce qu'on nie et sans savoir qu'on nie. D'autre part, nous devons veiller à ce que cet esprit, dont nous voyons les ravages, ne nous gagne pas nous-mêmes et ne parvienne pas à effacer si peu que ce soit, dans nos consciences, les éternelles frontières du vrai et du faux. Nous devons prendre garde que cette bonne foi de plusieurs de nos adversaires ne nous fasse illusion sur le caractère intrinsèque de leurs doctrines et n'affaiblisse la vigueur de la lutte que nous avons à soutenir contre elles. Par exemple, lorsque l'auteur de la *Métaphysique et la Science* se défend de l'imputation d'athéisme, la justice veut que nous lui donnions acte de la sincérité de sa protestation; mais la justice et la vérité ne permettent pas que la sincérité de l'homme nous fasse prendre le change sur la négation malfaisante qui fait le fond de son système et de son livre. Son système doit garder le nom d'athéisme, et il faut absolument qu'on sache et qu'on dise que l'accepter, c'est nier Dieu. J'ose croire qu'on ne le lui a pas dit assez unanimement ni assez haut, et que plusieurs ont eu tort de se laisser prendre à son effort impuissant et désespéré pour donner une place au sentiment religieux dans une doctrine qui enseigne expressément que Dieu n'existe pas. Lorsque tous les philosophes spiritualistes, quelle que soit leur nuance et quel que soit leur parti, lui auront déclaré tout haut, sans ménagement et sans périphrase, ce qu'ils pensent tout bas, à savoir que sa philosophie est précisément l'athéisme, peut-être commencera-t-il à le soupçonner lui-même.





# TABLE

---

## INTRODUCTION.

### PREMIÈRE PARTIE.

#### LA PHILOSOPHIE NÉGATIVE.

Objet et occasion de l'ouvrage. Renaissance de l'athéisme. — Double alternative entre la philosophie et la sophistique, entre le rationalisme et le christianisme. — Sur quel terrain et à quelles conditions l'alliance est possible entre la philosophie chrétienne et le spiritualisme séparé.

Principales variétés de la philosophie négative : 1<sup>o</sup> le scepticisme subjectif ; 2<sup>o</sup> le positivisme ; 3<sup>o</sup> le panthéisme. — Influence et péril croissant de ces doctrines..... 1.

### SECONDE PARTIE.

#### LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE.

Retour sur le spiritualisme séparé. Sa position intenable entre les négations sophistiques et les affirmations chrétiennes.

I. Du préjugé qui déclare la science incompatible avec la foi. — Qu'il appartient à la philosophie chrétienne de le détruire en relevant la raison et en rétablissant la foi aux vérités de l'ordre moral.

II. Du préjugé de quelques chrétiens contre la raison. — Que la foi ne s'établit pas sur les ruines de la science. Qu'au contraire, c'est par la raison et la science qu'il faut combattre les doctrines négatives et préparer le retour à la foi positive. Solidarité de la vraie religion et de la vraie philosophie. — Que les objections rationalistes contre les vérités chrétiennes sont aussi les objections sceptiques, positivistes, panthéistes contre les vérités du spiritualisme. — Comment la crise philosophique peut finir..... 31

## PREMIÈRE PARTIE.

### DIEU ET SES ATTRIBUTS.

#### CHAPITRE PREMIER.

##### MÉTHODE.

Deux groupes de sciences : groupe des sciences rationnelles, groupe des sciences expérimentales. Que la théodicée ne peut être rangée exclusivement ni dans l'un ni dans l'autre. — Caractère à la fois transcendant et réel de sa méthode. Que l'expérience lui fournit les faits qui lui servent de points de départ, et la raison, les principes qui lui servent de points d'appui. Exemple tiré de la preuve physique de l'existence de Dieu. Exemple tiré de la preuve métaphysique. — La méthode de la géométrie et la méthode de la théodicée.

Qu'il faut ajouter à la logique intellectuelle une logique morale. — Amour de la vérité. — Esprit de sincérité. — Formule de prière à l'usage des âmes qui cherchent.

Liste méthodique des questions à traiter en théodicée..... 65

#### CHAPITRE II.

##### LE SCEPTICISME.

Socrate et les sophistes. — Kant et la *Critique de la raison pure*. Comment Kant, après avoir réfuté la psychologie sensualiste, arrive, comme elle, à des conclusions négatives en métaphysique. Jusqu'où va son scepticisme.

D'un écueil à fuir dans la discussion contre les sceptiques. — Comment on peut réduire au silence ceux qui n'exceptent rien de leur doute. Comment on peut convertir à toute la métaphysique ceux qui gardent la foi au devoir..... 89

#### CHAPITRE III.

##### EST-IL POSSIBLE, EST-IL UTILE DE PROUVER L'EXISTENCE DE DIEU ?

Sentiment de saint Thomas sur ces deux questions. — Thèse de l'impuissance de la raison. Pascal et le Père Ventura. Bossuet. L'Eglise

et la raison. — Thèse de l'évidence intuitive. M. Saisset. — L'existence de Dieu, vérité naturelle, mais non immédiate ; vérité première en soi, mais non par rapport à nous. Qu'il y a un raisonnement impliqué dans l'acte de la raison affirmant l'existence de Dieu. — *Itinerarium mentis in Deum*. Le raisonnement et l'amour..... 123

## CHAPITRE IV.

### PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU.

#### La foi du genre humain.

Caractère préparatoire de cette première preuve. — Conditions auxquelles elle doit satisfaire. — Ce que c'est, dans la question de Dieu, que la foi unanime du genre humain et sur quoi elle porte.

I. Vérification du fait. — Caractère religieux des deux grandes races sémite et aryenne. — Ibères et Basques. — Lapons et Finnois. — Race mongole. Les Chinois et leurs livres sacrés. — Peuplades africaines et australiennes. — Nations américaines. — Résumé. Sentiment universel du divin et de la Providence. Traces partout visibles d'un monothéisme primitif.

II. Valeur du fait. — Que l'instinct religieux est un élément essentiel de la nature humaine, un *caractère de règne*. — Que l'athéisme est par conséquent une anomalie, un phénomène *tératologique*. — Comment la foi religieuse du genre humain porte-avec soi la garantie de sa vérité. — Impossibilité de l'expliquer par l'action d'une des causes possibles de nos erreurs. — L'existence de Dieu, vérité traditionnelle et vérité rationnelle..... 147

## CHAPITRE V.

### PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU.

#### La nature.

Nécessité d'arriver aux démonstrations directes. — Pourquoi la preuve physique est présentée la première. — Sa valeur pratique et populaire. — Clarté du principe, beauté et grandeur du fait dont elle se compose. — Sa valeur scientifique. — Que chaque progrès dans la connaissance de la nature confirme la foi instinctive de la raison à un ordre universel et à un ordonnateur divin..... 187

## CHAPITRE VI.

## PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU.

## L'idée d'infini.

Retour sur la preuve physique : en quoi insuffisante. — Nécessité d'un nouveau point de départ pris dans la raison. *Ab inferioribus ad interiora, ab interioribus ad superiora.* — Idée de l'infini et du parfait. — Qu'elle est dans l'humanité. Preuve : l'universalité de la religion. — Qu'elle est dans la raison de chaque homme. Preuves : 1° nous énonçons ses caractères, 2° elle est impliquée dans tout l'ensemble de la vie intellectuelle et morale; elle est le fond de la raison. — L'infini réellement existant seule origine possible de l'idée d'infini. — Caractère réel et vivant de cette preuve métaphysique..... 205

## CHAPITRE VII.

## PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU.

## Le devoir.

L'idée du devoir au dix-huitième siècle et au dix-neuvième. — Analyse des faits moraux de la conscience. — Qu'ils impliquent l'idée d'une loi éternelle, absolue, parfaite, universelle. — Que cette loi n'a pas sa source dans l'expérience. — Objections contre l'universalité de la loi du devoir. Réponses. — Vraies causes de nos erreurs en morale. — Peut-il y avoir une morale sans Dieu? Réfutation du stoïcisme. — Vrai fondement de l'obligation. — Du mérite et du démerite. — Dieu rémunérateur. — Croire au devoir sans croire à Dieu, énorme inconséquence..... 225

## CHAPITRE VIII.

## PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU.

## Les vérités éternelles. — Résumé.

Platon et saint Augustin. — Que la vérité a son siège dans l'intelligence, la vérité éternelle dans une intelligence éternelle. — Unité de la vérité. Que Dieu est un comme la vérité est une. — Les deux raisons, Fénelon.

Coup d'œil d'ensemble sur la démonstration totale de l'existence de

Dieu. — Valeur propre et concours mutuel des preuves-qui la composent. — Dieu, objet unique de la raison. — Qu'il faut renverser la raison ou croire en Dieu..... 251

## CHAPITRE IX.

### DES ATTRIBUTS DE DIEU EN GÉNÉRAL.

- I. Le préjugé rationaliste. — *Le comprendre* est-il la mesure du *croire* ? — Qu'il y a des mystères dans la science comme dans la foi. — Qu'il y en a surtout en métaphysique et en théodicée.
- II. Ce que c'est en Dieu qu'un attribut. — Éclaircissement tiré de la nature des facultés de l'âme humaine. — Les attributs de Dieu réellement identiques les uns aux autres et à l'essence divine. — Que leur diversité est une diversité d'*aspects*.
- III. Deux méthodes pour déterminer les attributs de Dieu. — Méthode d'élimination, méthode de transcendance. — Qu'elles sont toutes deux légitimes, et qu'elles sont complémentaires l'une de l'autre... 275

## CHAPITRE X.

### LES ATTRIBUTS DE DIEU.

#### Attributs métaphysiques.

Emploi de la méthode d'élimination. — Dieu conçu comme nécessaire et immuable par opposition à la contingence et à la mutabilité du monde. — Absurdité de l'idée hégélienne d'un progrès en Dieu. — Dieu conçu comme éternel et immense par rapport aux limites des êtres finis dans la durée et dans l'étendue. — Vraie notion de l'éternité et de l'immensité. — Mystère de la coexistence du fini et de l'infini. — Essai d'une théorie du temps et de l'espace..... 295

## CHAPITRE XI.

### LES ATTRIBUTS DE DIEU.

#### La pensée et l'amour.

- I. Dieu est-il indéterminé? — La Genèse du panthéisme athée. — Comment il y a des philosophes qui pensent croire en Dieu tout en enseignant que Dieu n'existe pas. — Préservatif contre le panthéisme.
- II.-III. Emploi de la méthode de transcendance. — Comment le fait

de la pensée et de l'amour dans l'homme conduit à attribuer à Dieu la pensée et l'amour. — Que Dieu se connaît et s'aime. — Comment il connaît et aime le monde.	
IV. Conclusion de la première partie. — Que les attaques contemporaines contre l'idée de Dieu ne sont pas nouvelles, mais renouvelées. — Confiance !.....	327

---

**NOTE A** (page 273).

De l'argument de saint Anselme.....	359
-------------------------------------	-----

**NOTE B** (page 293).

De la notion de l'incompréhensible.....	367
---	-----

**NOTE C** (page 331).

D'une variété de l'athéisme.....	385
----------------------------------	-----

FIN DE LA TABLE.